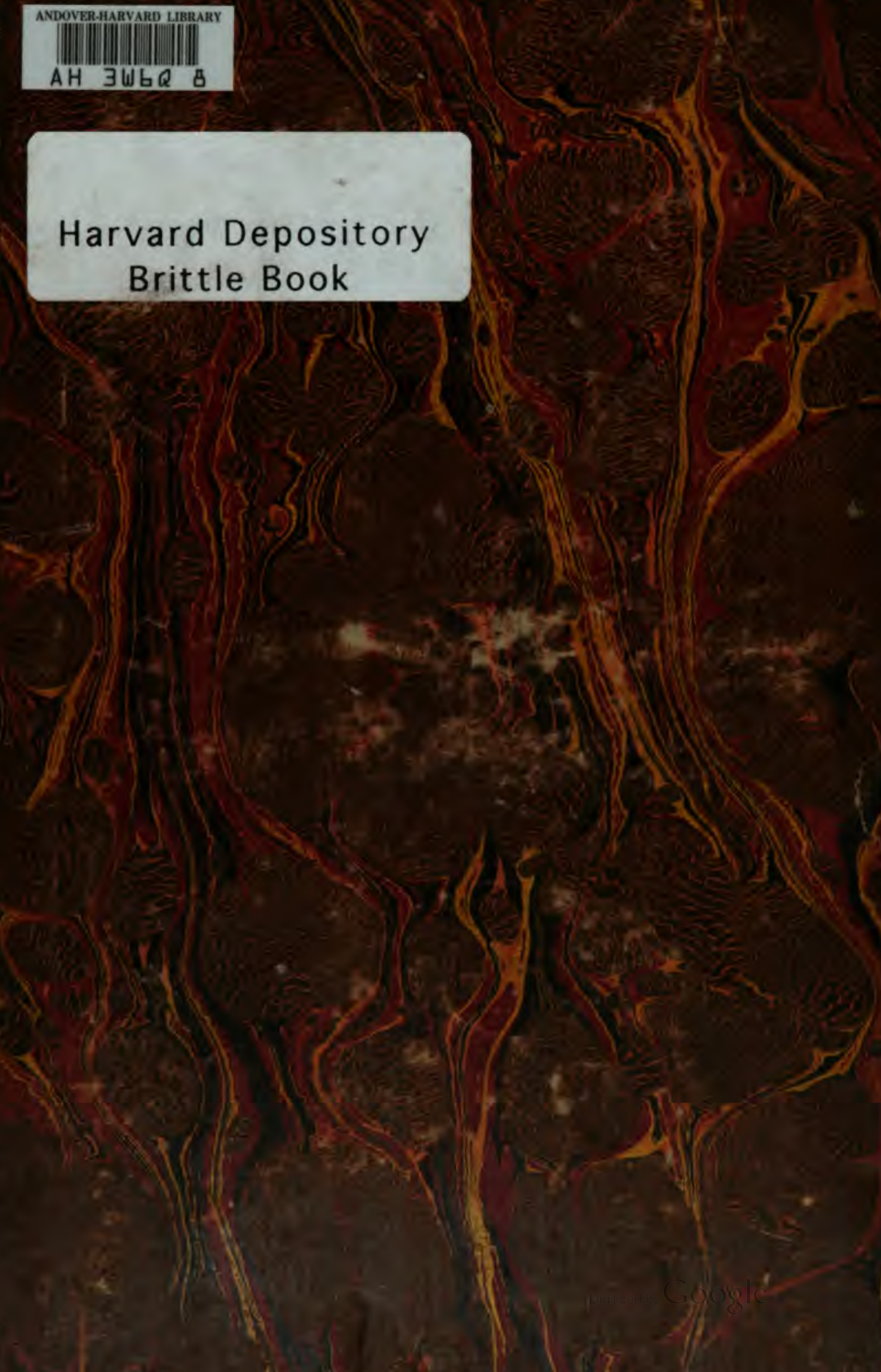


ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3W6Q 8
Harvard Depository
Brittle Book
Digitized by Google

Die Lehre

des

Athanasius von Alexandrien

oder

die kirchliche Dogmatik des vierten Jahrhunderts
auf Grund der biblischen Lehre vom Logos.

In geordnetem Zusammenhange,

wie

im Kampf mit ihren häretischen Gegensätzen

dargestellt

von

Heinrich Voigt,
Pastor primarius an St. Kosmae-Nikolai zu Stade.

Bremen.
Verlag von C. Ed. Müller.
1861.

Βέλτιόν ἐστιν ἀποροῦντας σιωπᾷν καὶ πιστεύειν
ἢ ἀπιστεῖν διὰ τὸ ἀπορεῖν, c. Ar. 2, 36.

Seinem theuren Schwiegervater

Herrn

Dr. theol. Julius Müller,

Konsistorialrath und Professor der Theologie
zu Halle,

in

inniger Liebe und Verehrung

gewidmet

vom

Verfasser.

Indem ich Ihnen, mein theurer Vater, die vorliegende theologische Arbeit zueigne, sind es nicht die verwandtschaftlichen Bande, durch welche der Herr uns verbunden hat, die mich dazu veranlassen, noch viel weniger ist es die Meinung, dass diese Arbeit ihre schwere Aufgabe, die Lehre eines Athanasius darzustellen, wirklich erfüllt hätte und Ihnen darum zur vollen Befriedigung gereichen könnte; es ist vielmehr das Gefühl der innigen Dankbarkeit, welches ich mit vielen Hunderten, die jetzt in und ausserhalb Deutschlands im Dienste der Kirche stehen, für Sie als meinen theuren Lehrer hege. In jener Zeit, als der vulgäre Rationalismus zwar schon die akademischen Hörsäle geräumt hatte, aber der in seine Fussstapfen tretende sogenannte spekulative desto mehr

die studirende Jugend lockte und versuchte, waren Sie uns, die wir damals in Halle eine Vorbereitung auf das geistliche Amt suchten, in eben der theologischen Disciplin, in welcher Athanasius seine Grösse hat, ein zuverlässiger und erfahrener Führer, um den wir uns, ich darf wohl sagen, mit Begeisterung für die christliche Wahrheit sammelten und damit den Strömungen des Zeitgeistes gegenüber Stand und Haltung auf dem heiligen Boden des Glaubens gewannen. Dieser Wohlthat bin ich eingedenk, indem ich Ihnen diese theologische Arbeit darzureichen wage. Gedenken Sie bei derselben nicht blos an mich, sondern an die Vielen, welche Sie als ihren Führer zu Christo nah und fern mit gleicher Liebe lieben und für Sie ein gleiches Dankgefühl im Herzen bewahren. Be-

urtheilen Sie dabei diese Arbeit mit der Nachsicht, die eine geringe Kraft und ein arbeitsvolles Pfarramt hoffen darf, und die Sie in wissenschaftlicher Beziehung Andern stets und desto mehr erweisen, je weniger Sie Sich Selbst dieselbe gestatten zu dürfen glauben.

Vorwort.

Alle auf Gott und göttliche Dinge sich beziehende und das ewige Heil der Menschen in Jesu Christo betreffende Wahrheit ist zwar göttliche Offenbarung und als solche in der heiligen Schrift für die irdische Geschichte des Reiches Gottes vollendet und abgeschlossen, und kann nur durch den Glauben angeeignet werden. Aber wie der Mensch auf Erden sein leibliches Brod, wiewol Gott allein es spendet, im Schweisse seines Angesichtes sich erwerben muss, so will auch das geistige Lebensbrod, das als Wort der Wahrheit in der heil. Schrift dargereicht wird, durch geistige Arbeit erworben sein. Denn der Glaube, der es hinnimmt, um es in Lebenssäfte des neuen Menschen umzusetzen, ist eine göttliche Kraft und als solche nicht etwas Träges und Todtes, sondern etwas Lebendiges und Kräftiges, wie der Geist des lebendigen Gottes, der ihn schafft. Es wäre der Tod des kirchlichen und christlichen Lebens, wenn es von dieser ernsten wirklichen Arbeit abliesse, wozu hie und da eine starke Neigung ist. Diese Arbeit der Aneignung kann aber in nichts Anderem bestehen, als in dem Streben, die in der heil. Schrift enthaltene Offenbarung immer tiefer als göttliche Wahrheit

nach ihrem Inhalte, wie nach ihrem Zusammenhange in sich und mit dem Rathschlusse der menschlichen Erlösung zu erkennen, und ganz besonders hat sie der Glaube dann, wenn er als Wissenschaft auftritt, was in der Theologie geschieht, als seine Aufgabe anzusehen.

Da aber die christliche Kirche ein Gemeinwesen ist, das durch alle Zeiten hindurch als ein einheitliches erscheinen soll, welches von seinem apostolischen Anfange bis zu seiner mit der Parusie Christi eintretenden Vollendung nur eine Entwicklung erfährt, so hat die Theologie bei dieser ihrer Aufgabe stets den Blick in die Vergangenheit zu richten, indem sie einerseits die reifen Früchte gläubiger Theologie, die gewonnene tiefere christliche Erkenntniss früherer Zeit durch geistige Reproduktion sich aneignet, um sie der Gegenwart zum Segen gedeihen zu lassen und der Nachwelt zu überliefern, andererseits aber die noch nicht gelösten Fragen auf Grund der Schrift im Anschluss an das kirchliche Bekenntniss durch neue ernste Untersuchung ihrer Lösung näher zu führen sucht. Die deutsche Reformation hat ja mit ihrem formalen Princip von der alleinigen Autorität der heil. Schrift die kirchliche Tradition nicht vernichten, sondern ihr nur die richtige Stellung neben der heil. Schrift anweisen wollen, und das Grundübel der rationalistischen Periode, welche die Kirchen entvölkerte, die Altäre verödete und dem deutschen Volke die Lebensadern abzuschneiden drohte, bestand ja eben darin, dass sie den Zusammenhang mit der Vergangenheit aufhob und die ganze kirchliche Vorzeit mit der Entwicklung ihrer Glaubenserkenntniss verachtete, womit sie sich des Verständnisses des göttlichen Wortes selbst beraubte. Nachdem die Theologie die öden Felder des Rationalismus wieder verlassen hat, hat sie sich auch wieder mit Liebe und Gewissenhaftigkeit der kirchlichen Vergangenheit zugewandt, im Hin-

blick auf sie die Lösung ihrer Aufgabe zu suchen. Diesem Streben möchte ich mich mit der Darstellung der Lehre des Athanasius anschliessen.

Athanasius gehört einer Periode der Kirchengeschichte an, die, von der apostolischen Zeit abgesehen, neben dem Zeitalter der Reformation gewiss die bedeutendste der ganzen Kirchengeschichte ist. Der apostolische Glaube, der in der Reformationszeit der entarteten katholischen Kirche gegenüber wieder zum Bekenntnisse wurde, hat sich in dem vierten Jahrhundert im Gegensatze gegen die von der Schrift und dem christlichen Bewusstsein abweichenden Lehren zuerst ein kirchliches Bekenntniss geschaffen, das unverändert in das Bekenntniss unserer Kirche aufgenommen ist. Denn die Reformation schloss sich, wenigstens in Deutschland, an die Nicänische Entwicklungsperiode der christlichen Kirche an. Wie aber Luther der Träger der ersteren ist, so ist Athanasius der der letzteren. Luther und Melanchthon traten darum nicht blos in die Fussstapfen Augustin's, sondern im Anschluss an das Nicänum, dass sie an die Spitze der Augustana stellten, ganz besonders auch in die des Athanasius. Das Lehrsystem des letzteren als die wissenschaftliche Entwicklung und Vertheidigung des Nicänums muss darum für unsere Kirche eine ganz besondere Wichtigkeit haben; aber wir besitzen von ihm noch keine vollständige und zusammenhangende Darstellung. Bei Möhler ist die Darstellung der Lehre des Athanasius in die seines Lebens verwoben und entbehrt damit von vorn herein der Uebersichtlichkeit und des Zusammenhanges; was aber noch schlimmer ist, sie ist in vielen Stücken eine sehr mangelhafte, in andern, wie z. B. in der Lehre von den Erkenntnissquellen und vom Abendmahle eine gradezu falsche, indem sich Möhler auf seinem parteiischen katholischen Standpunkte durch das Streben,

Athanasius zu einem Zeugen für das Tridentinum gegen die ganze Reformation zu machen, die richtige Auffassung der Lehre des Athanasius unmöglich gemacht hat. Baur's Darstellung derselben in seiner Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes bezieht sich natürlich nur auf einen Theil des Athanasianischen Lehrsystems und auch über diesen Theil ist Dorner's Urtheil wohl begründet, dass die perennirende Verstimmung Baur's gegen die gesammte Arbeit der Nicänischen Kirchenlehrer, indem in ihnen die Kirche durch Ausschliessung des hellenischen Gottesbegriffs von vorn herein auf falsche Fährte gerathen sein soll, der reinen Auffassung des Sachverhaltes nicht habe nützen können. Dorner hat in seinem so bedeutenden Werke die gründlichste und treueste Darstellnng der Lehre des Athanasius gegeben, wenn auch einzelne Punkte, wie die Lehre vom Willen der menschlichen Natur Christi, etwas zu modificiren sein möchten; aber auch seine Absicht war nicht die, das ganze Lehrgebäude des Athanasius darzustellen. Noch viel weniger ist das die Absicht Neander's in der Allgemeinen Kirchengeschichte gewesen.

Indem ich mich nun dieser Aufgabe unterzogen habe, nämlich die Gesammtlehre des grossen Nicänischen Kirchenlehrers in geordnetem Zusammenhange, wie ihre Gegensätze und den Kampf zwischen beiden darzulegen, bin ich mir wohl der grossen Schwierigkeit dieser Aufgabe bewusst gewesen. Sie ist namentlich darum so schwierig, weil sich in den sehr zahlreichen Schriften des Athanasius, die fast alle im stürmischen Drange der Verhältnisse entstandene und darum der logischen Ordnung oft sehr entbehrende Streitschriften sind, Nichts weniger findet, als eine zusammenhangende Entwicklung und geordnete Darstellung seiner Lehre, und ferner weil die Aufgabe eine genaue Untersuchung der

mannigfachen und keineswegs in allen Stücken ganz klaren Lehrgegensätze des vierten Jahrhunderts fordert. Ich bin darum weit entfernt von der Meinung, sie befriedigend gelöst zu haben. Aber was man auch an dem Versuche ihrer Lösung vermissen mag, Eins hoffe ich wird man nicht vermissen, nämlich das redliche Streben, bei sorgfältigem Quellenstudium allenthalben der geschichtlichen Wahrheit gerecht zu werden zur Ehre Dessen, der der ewige Grund aller Wahrheit und alles menschlichen Heiles ist.

Man wird finden, dass es nur Ein Gedanke ist, der die ganze Theologie des grössten aller morgenländischen Kirchenväter trägt, nämlich der: „Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen Seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Möge denn dieser Gedanke noch immer mehr die Seele unserer deutschen Theologie werden und dazu auch diese Arbeit eine geringe Handreichung bieten!

Stade, um Ostern 1861.

H. Voigt.

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Die Lehre des Athanasius in geordnetem Zusammenhange.

Seite

Einleitung. Von der christlichen Erkenntniss und ihren Quellen 1—15

Allgemeines. Möglichkeit und Beschränktheit der Gotteserkenntniss. Quelle derselben. Bedingung derselben von Seiten der Menschen. Schriftkanon. Septuaginta. Inspiration. Interpretation. Tradition. Verhältniss zum formalen Princip des Protestantismus.

I. Theil. Die Lehre von Gott, Theologie .... 17—100

I. Kapitel. Gottes Wesen und Eigenschaften im Allgemeinen 17—26

Gott die absolute Persönlichkeit. Negative Bestimmungen des göttlichen Wesens (Unterschied von Spinoza). Beweise für das Dasein Gottes. Gottes Eigenschaften.

II. Kapitel. Dreieinigkeit Gottes .... 26—100

Die trinitarischen Aufgaben. Die voraufgehende Entwicklung des Dogmas. Das Nicänum. Die trinitarische Arbeit des Athanasius nach ihrer Bedeutung und ihrem Charakter 26—36

Die immanente Trinität. Die Lösung der ersten trinit. Aufgabe. Möhlers Verkennung derselben. Rückfall neuerer Theologen in pantheistisch gefärbte Anschauungen. Die Lösung der zweiten trinit. Aufgabe. Die Begriffe *οὐσία*, *φύσις*, *πρόςωπον* und *ὑπόστασις*. Der Begriff des Vaters und des Sohnes im Allgemeinen. Die Homousie des Sohnes. Hesler über dieselbe. Baurs Verkennung der Athan. Auffassung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn. Die Athan. Begründung der Homousie. Bedeutung der sinnlichen Vergleiche. Der Sohn als Logos. Zeugung. Anklang an Schelling. Der Sohn das sich im Selbstbewusstsein objektivirende Wesen des Vaters, ähnlich wie bei Augustin, den Schola-

Seite

stikern, Melanchthon, Leibnitz u. A. Dorner über diese Frage. Meiers herkömmlicher Irrthum. Der Unterschied zwischen Athanasius einerseits und Fichte, Weisse, Martensen u. A. andererseits. Die göttliche Liebe als Princip der Zeugung des Sohnes, J. Müller, Sartorius, Nitzsch. Die Nothwendigkeit der Verbindung des Principes des Selbstbewusstseins mit dem der Liebe. Das Ungenügende beider in ihrer Vereinzelung bei Lessing und Billroth, wie bei Richard v. St. V., Sartorius, Horn, Liebner, Schöberlein. Andeutung des zweiten Principes bei Athanasius. Thomasius über die spekulativen Erklärungsversuche. Ihre Bedeutung für die Theologie. Ihre beschränkte Berechtigung. Nitzsch, Liebner, Delitzsch, Philippi über dieselben im Gegensatz zu Thomasius. Scheinbarer Subordinatianismus bei Athanasius. Erläuterung. Meiers und Gieselers Forderung einer numerischen Einheit. Dorner über Athanasius, sofern derselbe den Vater als Quell der Gottheit ansieht. Rechtfertigung dieser Anschauung .... 36—80

Die Lehre vom heil. Geiste. Das Wesen desselben. Die Einheit desselben mit dem Vater und Sohn. Allgemeiner Charakter der Athan. Lehre vom heil. Geiste. Mängel derselben. Scheinbarer Subordinatianismus. Das Ungenügende der bisherigen spekulativen trinit. Erklärungsversuche in Betreff der Lehre vom heil. Geiste. Die fernere Aufgabe. Zusammenfassung der Lehre des Athanasius von der Trinität 80—92

Die Offenbarungstrinität. Begründung ihrer Unterscheidung von der immanenten. Abermalige Festhaltung der beiden trinitarischen Aufgaben bei Athanasius. Einheit und Unterschied der Wirksamkeit der drei Glieder der Trinität in der Schöpfung und Erlösung. Schlusswort.................. 92—100

II. Theil. Die Lehre von der Welt, Kosmologie .... 100—123

I. Kapitel. Die Welt vor dem Sündenfalle des Menschen .. 100—111

Grund der Weltschöpfung. Die Welt nach ihrer Realität zeitlich, nach ihrer Idee ewig. Abweisung der heidnischen Lehre von der Schöpfung. Vermittlung der Schöpfung durch den Sohn. Verhältniss desselben als Logos zur Schöpfung als *κόσμος*. Der Mensch. Dichotomie. Beweise für das Dasein einer vom Leibe unterschiedenen Seele. Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung der Seele. Die göttliche Ebenbildlichkeit. Bestimmung des Menschen. Traducianismus. Die Engel. Gute und böse Engel. Ihre Stellung zu den Menschen. Der Teufel. Die Dämonen im Leben des Antonius.

Seite

II. Kapitel. Die Lehre vom Sündenfall des Menschen und seinen Folgen ... 111—123

Entstehung der Sünde unter dem Einflusse des Teufels. Ungenügende Auffassung des Begriffes des Bösen. Folgen des Sündenfalls. Götzendienst. Ob die Lehre des Athanasius von der Sünde Pelagianisch sei. Die Sünde wider den heil. Geist.

III. Theil. Die Lehre von der Versöhnung Gottes mit der Welt, Soterologie ... 123—189

I. Kapitel. Die Gründung der Erlösung ... 123—159

I. Abschnitt. Die Person des Erlösers... 123—146

Die Nothwendigkeit der Erlösung durch die Menschwerdung desselben durch Vermittlung des heil. Geistes. Analogie zwischen der Menschwerdung und dem allgemeinen Verhältnisse des Logos zur Welt. Die beiden Seiten in Christo. Apollinarismus nur scheinbar. Selbst zwei Willen in Christo. Auch die göttliche Seite hat keine Wesensveränderung erlitten. Die Lehre neuerer Theologen von der Kenosis, namentlich Gess'. Die Vereinigung der beiden Seiten in Christo genauer bestimmt. Zusammenfassung und Erwägung der christol. Anschauung des Athanasius. Unterschied zwischen Athanasius und Dorner in der Auffassung der gottmenschlichen *unio*.

II. Abschnitt. Das Werk des Erlösers... 146—159

Die Auffassung der hohenpriesterlichen Bedeutung desselben verschieden von der Anselms. Die Erlösung im Zusammenhange mit der Schöpfung. Nothwendigkeit derselben nach der Weltidee. Das Verhältniss des Athanasius in dieser Beziehung zu neueren Theologen, insbesondere Schleiermacher. Das dreifache Amt Christi. Die Selbstoffenbarung Christi als des Logos in Wort und Wunder. Sein Tod als Sühn- und Schuldopfer. Die stellvertretende und universelle Bedeutung desselben. Die Ueberwindung des Todes auf zwiefachem Wege durch die Macht des Logos. Zeitpunkt und Zweck des Aufenthaltes im Hades. Besonderer Zweck des Sterbens am Kreuze. Genaueres über das Werk Christi als Vollendung der Schöpfung. Bemerkungen.

II. Kapitel. Die Aneignung der Erlösung ... 159—181

I. Abschnitt. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes und ihre Bedingung... 160—169

Nur durch den heil. Geist wird die Erlösung angeeignet und die Gemeinschaft mit Gott erlangt. Durch ihn kommt Christus in uns und eignet uns Alles an, was sein ist. Er

Seite

redet durch ihn in uns, heiliget uns und verbindet uns zur Gemeinschaft der Liebe. Parallelismus zwischen der Menschwerdung des Logos und dem Kommen des heil. Geistes zu allen Gläubigen. Gleichheit und Unterschied zwischen der Erhebung der menschlichen Natur Christi zum Göttlichen und der der Erlösten. J. Müller über den Grad der Vereinigung des Menschen mit Gott. — Die Bedingung der Aneignung der Erlösung von Seiten der Menschen. Vernehmen des Evangeliums, Empfänglichkeit, Glaube, Taufe die Stufen der Aneignung.

II. Abschnitt. Die sakramentlichen Gnadenmittel. 169—181

Nur zwei Sakramente. Die Taufe. Bedingung und Wirkung derselben. Die Taufe der Häretiker ist ohne Wirkung. Die Kindertaufe überhaupt nicht erwähnt. Die Lehre vom Abendmahle. Untersuchung von *ad Ser. 4, 19.* Die Auffassung des Athanasius von Joh. 6. Erwägung anderer Stellen in Schriften des Athanasius. Resultat. Die Möhlersche Auffassung der Abendmahlslehre des Athanasius. Verhältniss seiner Lehre zur katholischen, lutherischen und calvinischen. Mangelhaftigkeit derselben.

III. Kapitel. Die Vollendung der Erlösung .... 181—189

Eintritt derselben mit der Parusie Christi. Zustand der Erlösten vom Tode bis zur Parusie. Erscheinung des Antichristen vor derselben. Die Parusie und ihre Wirkungen. Auferstehung der Gottlosen und ewige Verdammniss. Das Leben der Seligen die Vollendung des Erlösungswerkes 1. als Vollendung der menschlichen Natur eines jeden Einzelnen, 2. als Verbindung Aller zu einem in der Liebe sich entfaltenden gegliederten Ganzen. Neuere Theologen über dies zweite Ziel der menschlichen Entwicklung. Ihre Differenz. Thomasius und Jul. Müller über diese Frage. Christus am Ziele der Entwicklung seines Reiches dem Vater gegenüber. Das ewige Reichsverhältniss zwischen dem dreieinigen Gott und den Menschen.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre des Athanasius im Kampf mit ihren häretischen Gegensätzen.

I. Kapitel. Der Arianismus und seine Bekämpfung .... 189—249

Allgemeines. Das Wesen des Gegensatzes zwischen dem Arianismus und der Kirchenlehre. Baurs falsche Beurthei-

lung desselben. Ritters Auffassung das Gegentheil der Baurschen. Innerer Entstehungsprozess des Arianismus. Möhler über das Princip desselben. Baurs moderne Bestimmung des Arianischen Princips. Die Quellen über die Lehre des Arius. Die daraus sich ergebende Bestimmung derselben. Arius' Nachfolger. Schwierigkeit der Darstellung der Athanasianischen Polemik. Zu beobachtende Ordnung bei derselben .... 189—204

Der Fundamentalsatz des Arius: Der Vater allein ist Gott und der Sohn sein Geschöpf. Die Bestreitung desselben vom soterologischen, dann vom rationellen Standpunkte (ἓν τὸ ἀγέννητον ἢ δύο;), endlich vom exegetischen. Der Kontrovers, sofern er sich um Stellen bewegte, die den Ursprung des Herrn als einen kreatürlichen bezeichnen sollten. Allgemeines. Athanasius über Hebr. 3, 2. Ap.-Gesch. 2, 36. Prov. 8, 22. Kol. 1, 15. Hebr. 1, 4; 7, 22. Phil. 2, 5—11. Der Kontrovers in seiner Bewegung um solche Schriftstellen, die die Zuständlichkeit Christi kreatürlich erscheinen liessen (Luk. 2, 52; 8, 23. Joh. 12, 27; 13, 21. Mark. 13, 32; 14, 33 u. a.) .... 204—230

Die Bekämpfung der Arianischen Folgesätze, dass der Sohn einen Anfang genommen habe (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν), nicht aus dem Wesen des Vaters stamme, durch dessen blossen Willen geworden sei, veränderlich sei, keine Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit dem Vater besitze, endlich der vollkommenen Erkenntniss des Vaters wie seiner selbst entbehre .... 230—241

Der Kampf auf dem Gebiete der Tradition. Der Hirt der Hermas, Theognost, Origenes, Dionysius von Rom, insbesondere Dionysius v. Alexandrien. Schlusswort .... 241—249

II. Kapitel. Der Sabellianismus und seine Bekämpfung .... 249—290

Allgemeines. Die einzelnen Züge der Lehre des Sabellius, die sich bei Athanasius finden. Zusammenfassung derselben. Untersuchung des Verhältnisses der Athanasianischen Darstellung der Lehre des Sabellius zu den Berichten der andern Kirchenväter, des Basilius, Epiphanius, Gregor v. Nyssa, Augustin, Gregorius Thaumaturgus. Neander über die vorbereitende Wirksamkeit des Logos und heil. Geistes im A.-Bunde .... 249—265

Untersuchung des Verhältnisses der Monas zum Vater. Die Auffassung desselben von Seiten Neanders, Schleiermachers, Baurs, Trechsels, Dorners. Die Schleiermachersche Abhandlung über diese Frage. Was von historischer Seite die Schleiermachersche Auffassung noch zu unterstützen scheint, insbesondere der Bericht Theodorets. Die gegen dieselbe

für Athanasius zeugenden Argumente und die Entscheidung der Frage .... 265—274
Die Bekämpfung der Lehre des Sabellius, sich besonders beziehend auf den allen hypostatischen Unterschied des göttlichen Wesens verschlingenden Einheitsbegriff, auf die Begriffe der Ausdehnung und Zusammenziehung des göttlichen Wesens, auf die damit zusammenhängende Lehre von dem Hervorgange des Logos bei der Schöpfung, endlich auf die Unterscheidung des Logos vom Sohne. — Schlusswort. Der Sabellianismus im weiteren Sinne des Wortes. Die Vertretung desselben in neuester Zeit durch Schenkel .... 274—290

III. Kapitel. Die Pneumatomachen und deren Bekämpfung 290—306
Lehre derselben. Die Lehre vom heil. Geiste im vierten Jahrhundert. Verhältniss der Pneumatomachen zu den Semiarianern und Macedoniern. Der Name Tropiker. Die Bestreitung ihrer Auslegung von Schriftstellen, wie Am. 4, 13 und 1 Tim. 5, 21. Die Bekämpfung ihrer Lehre, sofern sie auf einer anthropopathischen Auffassung der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit beruht. Die Darlegung der Göttlichkeit und Homousie des heil. Geistes ihnen gegenüber aus der Gesammtlehre der Schrift und dem kirchlichen Bekenntniss. Schlusswort.

IV. Kapitel. Der Apollinarismus und seine Bekämpfung.... 306—345
Apollinaris. Epiphanius über ihn, seine Lehre und den Anfang des Streites. Der Apollinarismus im weiteren Sinne des Wortes. Geschichtsquellen. Wie Apollinaris das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen aufgefasst. Sein christologischer Fundamentalsatz. Seine Argumente gegen die Kirchenlehre von der Person Christi. Genaueres über seine Lehre von der Menschwerdung des Herrn. Ob die bei seinen Anhängern vorkommende Lehre von der himmlischen Leiblichkeit Christi auch ihm zuzuschreiben sei. Seine Lehre über das Verhältniss der Leiblichkeit des Herrn zu der göttlichen Seite desselben, die Verwandtschaft beider und die sich daraus ergebende Einheit. Die göttliche Seite an Christo in ihrer Theilnahme an der Passion. Allgemeines über die Lehre des Apollinaris. Was er über die Aneignung der Erlösung, insbesondere die Heiligung gelehrt .... 306—327
Die Bekämpfung des Apollinarismus durch Athanasius. Der Lehrgehalt desselben nach Athanasius. Die im Briefe an Epiktet bekämpfte Partei. Die Bekämpfung der Apollinaristischen Lehre von der Leiblichkeit Christi. Die Bekämpfung der Lehre von der Stellvertretung des menschlichen Geistes durch den Logos. Bestreitung untergeordneter Lehrpunkte. Schlusswort.. 327—345

Erste Abtheilung.

Die Lehre des Athanasius in geordnetem Zusammenhange.

Einleitung.

Von der christlichen Erkenntniss und ihren Quellen.

Der tiefste und edelste Zug des menschlichen Geistes, der ihm nach dem Sündenfalle bei aller Gottentfremdung und fleischlichen Knechtschaft noch geblieben ist und der uns selbst noch in dem rohesten Heidenthume begegnet, ist der Trieb, über die mannigfaltige sinnliche Erscheinung der Dinge hinaus zur Erkenntniss ihres Wesens vorzudringen, die Welt und ihr ganzes Leben in seiner Wurzel zu begreifen. Die Wahrheit zu erkennen ist der natürliche Drang des menschlichen Geistes, mag er im Heidenthume auch noch so ohnmächtig geworden sein. Das Christenthum hat diesem Drange durch die Forderung des Glaubens nicht seine Berechtigung genommen, sondern ihm vielmehr einerseits seine Befriedigung gewährt, ihm andererseits nur sein Mass und Ziel angewiesen. Seitdem geht eine zwiefache Strömung der Erkenntniss durch die Weltgeschichte. Die eine, die Philosophie des natürlichen Menschen, dessen radikaler Lebenszug das Seinwollen, wie Gott, die Selbstüberhebung ist, hat bis heute sich keine geringere Aufgabe gestellt, als den Urgrund alles Lebens, das „Absolute," vollkommen zu begreifen. Die Summa ihrer Geschichte ist indess die, dass jeder Versuch durch einen nachfolgenden als falsche Rechnung deducirt ist

und noch keiner ein Facit herausgebracht hat, welches Geist und Herz hätte befriedigen können. Der letzte Versuch, der sich als die zauberische Kunst darstellte, aus einem voraussetzungslosen Nichts den Inbegriff alles Lebens hervorgehen zu lassen, hat keinen andern Erfolg gehabt, als ein ganz gewöhnliches Sprichwort zu bewähren: „Aus Nichts wird Nichts," nämlich bei Kreaturen. Aus der masslosen Höhe, wohin die Hegelsche Philosophie an der Stufenleiter luftiger Kategorien so manche Geister lockte, sind Einige, die noch einen göttlichen Schwerpunkt im Herzen hatten, der droben nicht fand, wo der Fuss ruhen konnte, mit Vorsicht zurückgekehrt, um eine festere Jakobsleiter zu erwählen, nämlich die, an der die Engel Gottes hinauf und herunter steigen; Andere aber sind droben von einem solchen Schwindel ergriffen, dass sie kopfüber in eine sumpfige Tiefe schossen, statt in den überspanntesten Abstraktionen nunmehr in dem groben Bereiche der Materie die Lösung der Lebensprobleme suchen und Gehirnbrei nennen, was bis dahin für Geist gehalten wurde. *) „Was vom Fleische geboren wird, das ist Fleisch; was aber vom Geiste geboren wird, das ist Geist." Vom Geiste ist die Strömung christlicher Erkenntniss erzeugt, die seit der Menschwerdung des Sohnes Gottes durch die Geschichte geht. Sie sucht, wie die andere, nach der Wahrheit. Sie weiss längst, wo alle Wahrheit ihre letzte Wurzel hat, nämlich in dem lebendigen Gott. Aber sie träumt nicht von vollkommener Erreichung ihres Zieles; sie bescheidet sich demüthig mit dem Stückwerk des Wissens; sie folgt der Leitung eines festen prophetischen Wortes und geht unter steter Anerkennung bei denen, die aus der Wahrheit sind, als heiliges Erbe von Geschlecht zu Geschlecht. Während ein Arius mit seinen Haufen auf jener Strömung lärmend dahin fuhr, bis er zum Thoren ward, ging Athanasius mit tiefem Sinnen dieser nach und ist uns noch heute ein Wegweiser, wie wir nach der Wahrheit suchen sollen. Stellen wir denn seine Gedanken über das Wesen und die Quellen christlicher Erkenntniss zusammen.

*) Sehr treffend nennt Schubert diese Philosophie die Quarkphilosophie.

Die Möglichkeit der Erkenntniss des göttlichen Wesens ist nach Athanasius von einer metaphysischen Voraussetzung abhängig, nämlich von der Wesensgleichheit mit Gott. Darum erkennen nur der Sohn und der heilige Geist den Vater vollkommen *(de decret. Nic. syn. 12; ad Serapion. 1, 15)*. Weil die Seele des Menschen durch den Sohn Gottes, den Logos, zu dessen Bilde geschaffen ist, weil insbesondere in dem *νοῦς* des Menschen sich der göttliche Logos spiegelt, darum ist zwar auch dem Menschen eine Erkenntniss des Logos, des Sohnes, und in ihm des Vaters möglich *(c. Gent. 2, 30)*. Aber da der *νοῦς* des Menschen nur ein unvollkommenes, kreatürliches Bild des Logos ist, darum kann auch seine Erkenntniss nur eine höchst unvollkommene sein. Diese metaphysische Beschränktheit der menschlichen Erkenntniss behauptet Athanasius mit allem Nachdruck. Nicht einmal sich selbst kennt der Mensch vollkommen, eben so wenig die Schöpfung mit ihren mannigfachen Wundern *(in illud 6)*; wie sollte er denn vollends das göttliche Wesen im Vater und Sohne, das weit über die menschliche Natur und die ganze Schöpfung hinaus reicht, in seinen Tiefen zu fassen vermögen *(ad Ser. 1, 17. 18)*! Nur eine annähernde Erkenntniss göttlicher Dinge ist dem Menschen möglich und sie reicht mindestens so weit, dass man gotteslästerliche Meinungen zurückzuweisen vermag, und wenn man auch nicht fassen kann, was Gott ist, so kann man doch sagen, was er nicht ist: *Εἰ καὶ, ὡς ἔστιν ἡ τῆς ἀλήθειας κατάληψις, μακράν ἐστι νῦν ἀφ᾽ ἡμῶν διὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἀσθένειαν, ἀλλὰ δυνατὸν γνῶναι τῶν ἀσεβῶν τὴν ἀφροσύνην. Καὶ εἰ μὴ δυνατὸν καταλαβέσθαι, τί ἐστι θεός, ἀλλὰ δυνατὸν εἰπεῖν, τί οὐκ ἔστιν*, *(ep. ad. Mon. 2)*. Zu keinem andern Zwecke, als zu diesem, will auch Athanasius selbst über die göttlichen Geheimnisse geredet und geschrieben haben. Wenn er solches versucht habe, bemerkt er a. a. O., so sei es ihm meistens begegnet, dass er die Erkenntniss, die er im Geiste gewonnen zu haben glaubte, nicht in Worte habe kleiden können, und wenn es geschehen, sei der Ausdruck immer unter dem Gedanken geblieben: *Καὶ γὰρ οὐδὲ ὃ ἐδόκουν νοεῖν, ἠδυνάμην γράφειν, ἀλλὰ καὶ ὃ ἔγραφον, ἔλαττον ἐγίνετο τῆς ἐν τῇ διανοίᾳ γενομένης κἂν βραχείας τῆς ἀληθείας*

1*

σκιᾶς, (l. c. 1). Also die Erkenntniss ist nach Athanasius nur ein kümmerlicher Schatten der Wahrheit, und dieser Schatten lässt sich noch nicht einmal vollkommen zum Ausdrucke bringen.

Hiemit charakterisirt sich die Theologie des Athanasius von ihrer ersten Voraussetzung aus als eine echt christliche; denn nur diese ist sich allezeit in Demuth mit dem Apostel ihrer Schranke bewusst (1. Kor. 13, 9). Als solche erscheint sie aber noch bestimmter rücksichtlich der Quelle, aus welcher sie ihre Erkenntniss schöpft, wie auch der Art und Weise, in welcher dies geschieht.

Aus den Analogien des menschlichen Lebens ohne Weiteres auf das Wesen Gottes und seine inneren Beziehungen zu schliessen, wie die Arianer thaten, das bezeichnet Athanasius als Gotteslästerung, die auf der Gleichstellung von Geschöpf und Schöpfer beruhe (*c. Arian. 1, 22. 23*). Auch aus der Schöpfung, die den Menschen umgiebt, vermag er nicht mehr in seinem natürlichen Zustande Gott zu erkennen. Davon zeugt die Geschichte des Götzendienstes. Zwar war es ursprünglich Gottes Wille, durch die Betrachtung der sichtbaren, durch den Logos so wunderbar geordneten Welt die Erkenntniss des Logos und durch ihn die des Vaters gewinnen zu lassen (*c. Gent. 2*). Aber nach dem Sündenfalle wurde das geistige Auge, der *νοῦς*, in den Menschen durch fleischliche Begierden so verdunkelt, dass sie die Erkenntniss des Logos und durch ihn die des Vaters auf dem Wege der Naturbetrachtung nicht mehr gewinnen konnten (*c. Gent. 8*). Als die Menschen auf diese Weise wegen der Verfinsterung des inneren Lichtes die Erkenntniss des göttlichen Wesens nicht mehr zu erlangen vermochten, näherte sich ihnen der Logos, der alle göttliche Erkenntniss vermittelt, zuerst in den vom Geiste erleuchteten Männern des Alten Bundes (*ad Serap. 3, 5; ad Marcellin. 13*), und als auch das vergeblich erschien, da nahm er selbst menschliche Gestalt an und lehrte sich und den Vater kennen (*de incarn. 12, 15. 16*). Was er durch jene und als dieser geredet hat, liegt uns in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes vor. Die heilige Schrift ist darum die untrügliche Erkenntnissquelle der göttlichen Wahrheit, sie ist die alleinige Quelle der Erkenntniss Gottes,

weil ihn Niemand kennt als der Sohn *(de decr. 12)*, und wir um unserer Sünde willen des Sohnes Rede auf keinem andern Wege mehr verstehen. Sie ist zur Erkenntniss Gottes auch vollkommen genügend. Sie verleiht uns aber die Erkenntniss, so weit sie überhaupt für uns fasslich ist, theils in klaren Worten, theils in Bildern und Gleichnissen (*παραδείγματα, ad Serap. 1, 18. 19*). Es ist somit kein Widerspruch, dass Athanasius einerseits die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens in seiner Tiefe behauptet, andererseits durch Bilder, wie *πηγή, φῶς, ποταμος, ἀπαύγασμα* etc., die Beziehungen des Vaters zum Sohne darzustellen sucht. Er sagt *(l. c. 19)*, dass diese Bilder ihm durch die heilige Schrift gegeben seien. Der von Baur erhobene Vorwurf eines solchen Widerspruchs trifft also nicht ihn, sondern die Erkenntnissquelle, aus der er schöpft, nämlich die heilige Schrift, die ihn schon tragen wird. *Τοιαῦτα γὰρ τὰ παραδείγματα καὶ τοιαύτας τὰς εἰκόνας ἔθηκεν ἡ γράφη, ἵν᾽ ἐπειδὴ ἀδύνατός ἐστιν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις περὶ θεοῦ καταλαβεῖν, κἂν ἐκ τούτων ὀλιγοστῶς πως καὶ ἀμυδρῶς, ὡς ἐφικτόν ἐστι, διανοεῖσθαι δυνηθῶμεν (c. Arian. 2, 32)*. Die Erkenntniss Gottes hat also nach den obigen Andeutungen für uns eine zwiefache Schranke, eine metaphysische und eine ethische. Jene ist von Gott gesetzt, diese ist durch die Sünde von den Menschen geschaffen. Jene hat eine annähernde Erkenntniss Gottes durch das in den Menschen und in der Schöpfung vorhandene Bild des Logos nicht ausgeschlossen, Gott hat sie vielmehr als Weg des Heiles gewollt; diese aber hat die Erlangung derselben auf dem ursprünglichen Wege unmöglich gemacht. Damit nun aber die Erkenntniss auf dem von Gott neu geordneten Wege erreicht werde, muss der Mensch nach der Herzensreinigung und der Heiligung trachten, ohne welche Niemand Gott schauen kann, und also die durch die Sünde gesetzte Schranke hinwegthun. Herzensreinheit bezeichnet Athanasius auf das nachdrücklichste als die Bedingung der Erkenntniss göttlicher Wahrheit, und alle Irrthümer seiner Gegner führt er auf eine gottlose, unreine Gesinnung als auf ihre letzte Wurzel zurück. Ohne Heiligung kann Niemand die Offenbarung Gottes, die in der heiligen Schrift gegeben ist, erfassen und begreifen. Weil aber dennoch

die Erkenntniss um der metaphysischen Schranke willen unvollkommen bleiben wird, so muss der Glaube in vielen Fällen an die Stelle klarer Erkenntniss treten (*βέλτιον γὰρ ἀποροῦντας σιωπᾶν καὶ πιστεύειν, ἢ ἀπιστεῖν διὸ τὸ ἀπορεῖν, c. Arian. 2, 36)*, ja, mit ihm ist allezeit zu beginnen, ehe es überhaupt zu dieser kommen kann. Heiligung und Glaube sind also die nothwendigen Bedingungen, das Wort Gottes zu verstehen. *Πρὸς τὴν ἐκ τῶν γραφῶν ἔρευναν καὶ γνῶσιν ἀληθῆ, χρεία βίου καλοῦ καὶ ψυχῆς καθαρᾶς καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀρετῆς, ἵνα δι' αὐτῆς ὁδεύσας ὁ νοῦς τυχεῖν ὧν ὀρέγεται καὶ καταλαβεῖν δυνηθῇ, καθ' ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρώπων φύσει περὶ τοῦ θεοῦ λόγου μανθάνειν. ἄνευ γὰρ καθαρᾶς διανοίας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους τοῦ βίου μιμήσεως, οὐκ ἄν τις καταλαβεῖν δυνηθείη τοὺς τῶν ἁγίων λόγους.* Wie Jemand sein Auge reinigen muss, um das Licht der Sonne zu schauen, so muss auch der, welcher Gott in seinem Worte erkennen will, seine Seele läutern (*ὥςπερ γὰρ εἴ τις ἐθελήσειεν ἰδεῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, πάντως τὸν ὀφθαλμὸν ἀποσμήχει καὶ λαμπρύνει, ἵνα οὕτω φῶς γενόμενος ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ ἡλίου φῶς ἴδῃ, οὕτως ὁ θέλων τῶν θεολόγων τὴν διάνοιαν καταλαβεῖν, προαπονίψαι καὶ προαποπλῦναι τῷ βίῳ τὴν ψυχὴν ὀφείλει, de incarn. 57)*. Und in Betreff des die klare Erkenntniss ergänzenden Glaubens sagt Athanasius: *Μὴ σοφίζου περισσά, ἵνα μὴ ἐκπλαγῇς. τὰ γὰρ πίστει παραδοθέντα, ταῦτα οὐκ ἐν ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ, ἀλλ' ἐν ἀκοῇ πίστεως διανοεῖσθαι πρέπει. ποῖος γὰρ λόγος ἐπαξίως διερμηνεῦσαι δυνήσεται τὰ ὑπὲρ τὴν γενητὴν ὄντα φύσιν; (ad Serap. 1, 17)*. So ist also die heilige Schrift der abgeschlossene Inbegriff aller göttlichen Erkenntniss; von ihr ist so wenig abzuweichen, wie über ihre Offenbarung hinauszugehen. Der Fortschritt der christlichen Theologie kann nur in der Verrückung der Grenze zwischen klarer Erkenntniss und Glauben, in Erweiterung der Grenzen jener in das Gebiet des letzteren bestehen, bis einmal aller Glaube zum Schauen wird (1. Kor. 13).

Ueber den Kanon der heiligen Schrift redet Athanasius in einer unvollständig erhaltenen *epistola festalis* (Bened. Ausg. I. p. 961); denn die unter seinen Schriften befindliche und ein etwas abweichendes Verzeichniss der biblischen Bücher enthaltende *σύνοψις τῆς θείας γραφῆς* (II. p. 126) ist ohne Zweifel

nicht von ihm. Er theilt die biblischen Schriften in zwei Klassen (*βιβλία κανονιζόμενα* und *ἀναγινωσκόμενα*), eine Unterscheidung, die auf dem von Origenes hervorgehobenen Unterschiede zwischen dem hebräischen Theile des A. Testamentes und seinem griechischen Anhange beruht und sich fast bei allen griechischen Kirchenvätern jener Zeit, wie bei Rufinus und Hilarius findet. Nur von jenen, den kanonischen Schriften, sagt er, dass sie die Quelle des Heils seien und darin die Lehre der Gottseligkeit verkündet werde (*ταῦτα πηγαὶ τοῦ σωτηρίου . . . . ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται*). Er rechnet dazu vom Alten Testamente 22 Bücher:

5 Bücher Mose, das Buch Josua, das Buch der Richter, das Buch Ruth, 2 Bücher der Könige (eigentlich 4, nämlich 2 Bücher Samuelis und 2 Bücher der Könige), 1 Buch der Chronik (eigentlich 2), 1 Buch Esra (eigentlich 2, nämlich Esra und Nehemia), die Psalme, die Sprüche, den Prediger, das hohe Lied Salomonis, 5 Bücher der Propheten, nämlich die 12 kleinen Propheten, Jesaia, Jeremia mit Einschluss des Buches Baruch, der Klagelieder und des Briefes Jeremiä, endlich Hesekiel und Daniel.

Es sind dies also die von den Juden als kanonisch anerkannten hebräischen Schriften, zu denen das Buch Baruch und der Brief des Jeremia gekommen sind, weil man die sämmtlichen Schriften nur griechisch in der Septuaginta besass und sich in ihr jene beiden mitten zwischen den andern befanden. Als die kanonischen Schriften des Neuen Testamentes zählt er auf:

4 Evangelien, die Apostelgeschichte, 7 katholische Briefe, nämlich Jakobus, 2 Briefe des Petrus, 3 des Johannes und Judas, ferner 14 Paulinische Briefe mit Einschluss des Hebräerbriefes, den er wiederholt dem Paulus beilegt (*de sent. Dion. 8 etc.*), und endlich die Offenbarung als Schrift des Johannes.

Von den Vorlesebüchern sagt er, dass sie zwar nicht in den Kanon aufgenommen, aber von den Vätern um der Katechumenen willen zur Vorlesung in der Versammlung verordnet seien (*τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον*) und rechnet zu ihnen:

Die Weisheit Salomos, die Weisheit Sirachs, Esther, Judith und Tobias, die Lehre der Apostel (διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων) und den Hirten. Als eine nicht zu den genannten Büchern gehörende dritte Klasse von Schriften bezeichnet er die Apokryphen (ἀπόκρυφα), von denen er sagt, dass sie die Meinung der Häretiker enthielten, von diesen geschrieben seien und nur fälschlich, um die Arglosen zu täuschen, als alt bezeichnet würden. Aufgezählt werden sie von Athanasius nicht, was eben wegen der Unbestimmtheit ihrer Zahl nicht möglich war. *) Vergleichen wir nun diesen Athanasianischen Kanon mit dem unserer Kirche, der im Anschluss an den des Hieronymus festgesetzt ist, so ergiebt sich:

1. Der neutestamentliche Kanon stimmt mit dem unsrigen ganz überein.

2. Unter den alttestamentlichen kanonischen Büchern vermissen wir bei Athanasius nur das Buch Esther, das er zu den Vorlesebüchern zählt.

3. Unsere alttestamentlichen Apokryphen stehen bei Athanasius theils unter den kanonischen, nämlich Baruch, theils unter den Vorlesebüchern, nämlich die Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Judith und Tobias, theils geschieht ihrer gar nicht Erwähnung, wie des Buches der Makkabäer und der übrigen. **)

4. Die Lehre der Apostel, den Hirten, den Brief des Jeremia, die Athanasius noch als Vorlesebücher aufführt, haben wir von der heiligen Schrift ganz ausgeschlossen.

Die Schriften, welche Athanasius Apokryphen nennt, sind also durchaus häretischen Inhaltes. Sie kommen für unsern Schriftkanon nicht in Frage. Unsere kanonischen Schriften andererseits sind auch durch die Autorität des Athanasius in ihrem normativen Ansehen vollkommen gesichert. Die Stellung des Buches Esther ist in dieser Beziehung im Ganzen von geringem Gewicht. Wie steht es nun aber mit unsern

*) In der Synopse werden einige genannt, wie das Buch Henoch, die Himmelfahrt des Mose, die Reisen des Petrus, des Johannes, des Thomas u. a. m.

**) In der Synopse finden wir diese unter den Vorlesebüchern.

Apokryphen, die meistens mit den Vorlesebüchern des Athanasianischen Kanons zusammenfallen? Ist auch aus ihnen die christliche Erkenntniss zu schöpfen und kann auch ihr Inhalt auf unbedingte Anerkennung Anspruch machen? Das ist die Meinung des Athanasius nicht. Sie haben nach dem Urtheile der Väter, wie er in oben angeführter Stelle sagt, nur einen propädeutischen Charakter, sollen nur die Uebergangsstufe zum christlichen Glauben bilden, ohne für diesen eine normative Bedeutung haben zu können. *) Darum wirft er *(de decr. 18)* es seinen Gegnern auch als ein unstatthaftes Beweisverfahren vor, aus einer der Vorleseschriften Etwas zu citiren. Also nur die als kanonisch aufgezählten Schriften sieht er als untrügliche Quelle christlicher Erkenntniss, als unverfälschtes Wort Gottes an. Somit werden unsere sämmtlichen Apokryphen mit Ausnahme des Buches Baruch von dem gläubigsten Kirchenvater des vierten Jahrhunderts als Schriften bezeichnet, die nicht unmittelbar unter dem Einflusse des göttlichen Geistes entstanden und darum nicht als Glaubensnorm anzusehen, die aber wohl, wie andere gute Schriften, mit Nutzen insbesondere von den Katechumenen zu lesen sind. Diese wichtige Thatsache verdient bei dem neuerdings wieder ausgebrochenen Streite über die Apokryphen gewiss die Beachtung, die überhaupt dem gläubigen Alterthume gebührt.

Die gegenwärtige Periode der Kirchengeschichte ist eine Periode scharfer Gegensätze, und macht diese oft auch da geltend, wo die Wahrheit doch grade in der Mitte liegt. Dies gilt auch von der Apokryphenfrage. Auf der einen Seite hält man die Apokryphen für gefährliche Bücher, schlimmer als lüsterne Romane, voll seelenverderblicher Irrthümer, und gönnt ihnen nicht mehr den Ort, den das gerechte ehrwürdige

---

*) Ganz demgemäss sagt Hieronymus *(prol. galeat.): Ecclesia legat ea ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem dogmatum confirmandam.* Ferner Rufin: *Quae omnia legi quidem in ecclesia voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam (in exp. symb. apost.).* Eben so spricht sich bekanntlich auch Luther über sie aus: „Bücher, welche gut und nützlich zu lesen, aber der heiligen Schrift nicht gleich zu achten sind."



Alterthum ihnen angewiesen *); auf der andern Seite glaubt man ihnen ein Ansehen geben zu müssen, das ihnen nur ein kritikloses und tendentiöses Tridentinum hat verleihen können. Athanasius mit seinen Zeitgenossen und Luther waren gerechter nach beiden Seiten hin. Mit ihnen wird ein parteiloses Urtheil die Apokryphen zwar der heiligen Schrift nicht gleich achten, aber doch für gut und nützlich zu lesen halten.

Es ist in Betreff der alttestamentlichen Schriften zu bemerken, dass Athanasius, des Hebräischen nicht kundig, sich ihrer allezeit nach der griechischen Uebersetzung, der Septuaginta, bedient. Dasselbe geschah von allen seinen Zeitgenossen, insbesondere auch von den Arianern. Daraus ergab sich denn oft von beiden Seiten der streitenden Parteien ein sehr falsches Verständniss und eine sehr falsche Beweisführung. So heisst es z. B. Ps. 33, 9:

כִּי הוּא אָמַר וַיֶּהִי הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֹד׃

Die LXX übersetzt: *Ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν. αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν.* צִוָּה heisst bekanntlich constituit, sei es, dass die Thätigkeit sich ohne Vermittlung einer andern Person, sei es, dass sie sich durch dieselbe vollziehe. In jenem Psalm, wie Ps. 68, 29; 133, 36, hat צִוָּה gerade die erste Bedeutung (צִוָּה = אָמַר); *ἐντέλλομαι* aber deckt gerade die andere Bedeutung: *constituo per aliquem, mando alicui.* So hat es geschehen können, dass Athanasius durch jene Stelle die Vermittelung der ganzen Schöpfung durch den Sohn und dann ferner die Erhabenhsit desselben über alle Kreaturen zu beweisen suchte, während sie zu einem solchen Beweise durchaus ungeeignet ist. — Aber grade dem ausschliesslichen Gebrauche der LXX., der Unbekanntschaft mit dem Hebräischen danken wir's auch, dass Athanasius, des unmittelbaren Schrift-

*) Keerl, der in seiner gekrönten Preisschrift (die Apokryphen des alten Testaments) diese Seite vertritt und das Zeugniss des Alterthums für sich zu haben meint, begeht den sonderbaren Irrthum, das, was Athanasius und andere orientalische Kirchenväter vor Hieronymus *ἀπόκρυφα* nennen, mit unsern Apokryphen zu verwechseln und somit die auf ganz andere Schriften gehenden verwerfenden Urtheile auf die sog. Vorlesebücher oder auf unsere Apokryphen zu beziehen (a. a. O. p. 123).

beweises gegen die Behauptungen seiner Gegner oft entbehrend, sich auf gründliche und ausführliche dogmatische Erörterungen einliess. Solches geschah z. B. in Betreff von Prov. 8, 22. Die reichen trinitarischen und christologischen Erörterungen, die sich wiederholt an diese Stelle anschliessen, würden wir nicht besitzen, wenn die LXX יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז׃ nicht falsch übersetzt hätte: *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ,* woraus die Arianer die Kreatürlichkeit des Sohnes mit allen ihren Konsequenzen ableiteten.

Das normative Ansehen der heiligen Schriften gründet natürlich auch Athanasius auf die Inspiration ihrer Verfasser durch den heiligen Geist, verwirft aber ausdrücklich den Montanistischen Irrthum, dass die Inspiration mit Beraubung des menschlichen Bewusstseins verbunden gewesen sei *(c. Arian. 3, 47).* Im heiligen Geiste aber redete der Logos zu den Männern Gottes und offenbarte das göttliche Wesen (*ὅτε ὁ λόγος ἐγίγνετο πρὸς τὸν προφήτην, τὰ παρὰ τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι ἐλάλει ὁ προφήτης, (ad Serap. 3, 5).* In besonderer Weise empfingen sie die Offenbarung durch Gesichte *(apol. de fuga 20).* Ihre Schriften sind durchaus von allem Irrthume frei und auch die scheinbar unbedeutendsten Züge werden von Athanasius als Quellen der Erkenntniss behandelt. Um ihnen einen tiefern Sinn auch da zu verleihen, wo sie ihn nicht haben, macht auch er noch von der allegorischen Interpretation hie und da Gebrauch. So z. B. in der Passionsgeschichte, in der er unter Anderm die Erhöhung des Herrn am Kreuze mit der Ueberwindung der in der Luft herrschenden bösen Geister in kausalen Zusammenhang bringt, das Ausbreiten der Arme am Kreuze auf die Allgemeinheit der Erlösung deutet *(de incarn. 25).* Es geschieht dies jedoch nur in den Schriften seiner frühesten Periode. Diese allegorische Interpretation beeinträchtigt jedoch keineswegs bei Athanasius das richtige Verständniss der heiligen Schrift in seiner Unmittelbarkeit und wörtlichen Treue. Sie fügt hie und da zu dem einfachen Sinn nur einen etwas fern liegenden oder fremdartigen hinzu, dessen Annahme oder Verwerfung für die christliche Wahrheit gleichgültig ist. In seinen dogmatischen

Deduktionen hält er sich allezeit an den unmittelbaren Sinn der Worte. Nur in einem einzigen Falle wird er durch christologische Schwierigkeit bewogen, den unmittelbaren Sinn der Worte zu verlassen und sie durch eine berechtigte Akkommodation des Redenden zu erklären. Nämlich zu Mark. 13, 32 sagt er, dass Christus allerdings den Tag des Gerichts gewusst habe, nämlich *ὡς μὲν λόγος, ὡς δὲ ἄνθρωπος ἀγνοεῖ* (*c. Arian. 3, 42* flg.), den menschlichen Standpunkt aber habe er bei jenen Worten, wie bei so vielen an Menschen gerichteten Fragen aus Herablassung angenommen. *) — Es mag hier noch bemerkt werden, dass Athanasius, wenn er eine Schriftstelle bei verschiedenen Gelegenheiten verschieden erklärt, dem Worte damit keineswegs einen zwiefachen Sinn beilegen will. Es sind die verschiedenen Auffassungen dann nur Zweige eines Grundverständnisses. So z. B. bezieht er Prov. 8, 22 theils auf die vom Logos erfüllte Schöpfung, theils auf die von ihm angenommene menschliche Natur *(c. Arian. 3, 71. 78)*. Beide Gedanken sind Zweige des Einen: „Der Logos hat sich mit der von ihm geschaffenen Kreatur geeinigt," und Beide werden oft ausdrücklich von ihm mit einander verbunden *(de inc. 41. 42)*. Wir werden später die geistvolle Auslegung dieser und ähnlicher Schriftstellen zu erörtern haben.

Es ist noch die wichtige Frage übrig, wie Athanasius das Verhältniss der kirchlichen Tradition zur heiligen Schrift aufgefasst, ob er jene dieser über- oder neben- oder untergeordnet habe. Das Erstere wäre geschehen, wenn er sich durch die Tradition hätte bewegen lassen, an die Stelle des unmittelbaren Sinnes der Schriftworte einen andern zu setzen, oder wenn er die heilige Schrift von der Tradition auch nur ihr Licht und Verständniss hätte empfangen lassen. Von beiden findet sich in allen seinen Schriften jedoch keine Spur. Eben so wenig hat er die Tradition der Schrift zur Seite gestellt, d. h. jene diese ergänzen lassen und aus beiden die Summe der christlichen Erkenntniss gezogen. Er ordnet vielmehr die Tradition der heiligen Schrift vollständig unter. Nämlich diese ist ihm die einzige und durchaus genü-

*) S. hierüber das Genauere Th. III. Kap. I. Absch. 1.

gende Erkenntnissquelle (*αὐτάρκεις μὲν εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν, (c. Gent. init.)*. Er gründet seine Deduktionen durchaus immer auf die heilige Schrift, auf dieser hält er sich in seiner ganzen Apologetik und Polemik mit festem Fusse. Auf die Tradition beruft er sich nur, um durch die Autorität der Väter zu zeigen, dass er die heilige Schrift richtig verstehe und auslege. Die Väter haben nur bewahrt, was der Herr gegeben und die Apostel verkündet haben (*ἴδωμεν τὴν διδασκαλίαν καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλεσίας ἣν ὁ μὲν κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν, (ad Serap. 1, 28)*. In so fern sagt er, dass er nach dem von den Vätern überlieferten apostolischen Glauben lehre, was mit der Schrift übereinstimme (*κατὰ τὴν παραδοθεῖσαν ἡμῖν παρὰ τῶν πατέρων ἀποστολικὴν πίστιν παρέδωκα, μηδὲν ἔξωθεν ἐπινοήσας, ἀλλ' ὅπερ ἔμαθον ἐνεχάραξα συμφώνως ταῖς ἁγίαις γραφαῖς, ad Serap. 1, 33)*. Wenn er darum sagt, er prüfe die Irrlehren *εἰ τοῖς προφητικοῖς μηνύμασι συνᾴδουσιν, εἰ τοῖς ἀποστολικοῖς διδάγμασιν ἀκολουθοῦσιν, εἰ τοῖς τῶν πατέρων παραγγέλμασι στοιχοῦσιν (c. Apoll. 1, 3)*, so hat die Tradition hier nicht umsonst die letzte Stelle. Athanasius ordnet also die Tradition der heiligen Schrift unter und giebt ihr damit die ihr gebührende Stellung. Weil ihm indess die Tradition nur der überlieferte, in der Schrift nach seinen Momenten vorhandene apostolische Glaube ist, so kann die Tradition sich nicht widersprechen, wie überhaupt alle wahrhaftige Verkündiger der Wahrheit, mögen sie in den verschiedensten Zeiten gelebt haben, mit einander übereinstimmen müssen *(de decr. 4)*. Um diese Uebereinstimmung bei denen, die als Träger kirchlicher Tradition ein Ansehen genossen, selbst da zu erweisen, wo sie fehlt, lässt Athanasius sie oft *κατ' οἰκονομίαν*, d. h. in eigenthümlicher Rücksicht auf die Sachen oder Personen einseitig oder zweideutig und unbestimmt geredet haben. So z. B. beriefen sich die Arianer auf Dionysius von Alexandrien, dass auch er den Sohn für ein Geschöpf gehalten, seine Ewigkeit geleugnet und dessen Wesen als ein dem Wesen des Vaters fremdes bezeichnet habe. Athanasius sucht nun zu zeigen, dass Dionysius nur von der menschlichen Natur Christi also geredet, dass er

aber diese gegen die Sabellianer darum einseitig hervorgekehrt' habe, weil die einseitige Berücksichtigung der göttlichen Natur der Grund ihres Irrthums gewesen sei *(de sent. Dion. 6)*. In solchen Fällen zeigt es sich aber immer ganz besonders deutlich, dass die heilige Schrift das Regulativ der Tradition für Athanasius gewesen ist, indem er nur aus ihr die Irrlehrer zu widerlegen und die Väter zu rechtfertigen sucht.

Aus den bisherigen Erörterungen ergiebt sich als unleugbare Thatsache, dass Athanasius schon als Vertreter des formalen protestantischen Princips nicht eine Gestalt des römischen Katholicismus, wie Möhler will, sondern ein Repräsentant unserer Kirche im vierten Jahshundert ist. Seine dargelegten Gedanken über die Quelle christlicher Erkenntniss finden ihren summarischen Ausdruck in den Worten der Konkordienformel: *Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti (F. C. epit.* Einl.) Ja, um diese unwandelbare Bedeutung der durch die Propheten und Apostel geoffenbarten Wahrheit zu beweisen, beruft sich Athanasius mit der Konkordienformel auf einen und denselben Ausspruch des Apostels Paulus: *Καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται ὑμᾶς παρ᾽ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω (de decr. 5.F. C. l. c.)*. Wie die *auctoritas, necessitas* und *sufficientia*, ist ihm die *perspicuitas et semetipsam interpretandi facultas* der heiligen Schrift mit unserer Kirche unzweifelhaft. Der Tradition giebt er demgemäss zur heiligen Schrift dieselbe Stellung, die unsere Kirche ihr angewiesen, ordnet sie ihr unter, beurtheilt sie nach ihr und beruft sich im Falle der Uebereinstimmung auf sie als auf einen Beweis seines richtigen Schriftverständnisses (vgl. mit oben gegebenen Citaten *Ap. Aug. art. 3, 268. Scimus enim ea, quae diximus, consentanea esse scripturis propheticis et apostolicis, sanctis patribus et universae ecclesiae Christi)*. Von den Koncilien lehrt er endlich mit unserer Kirche, dass ihre Bekenntnisse keinen andern Zweck haben, als gegen häretische Lehren die Wahrheit der heiligen Schrift klar und

bündig auszusprechen, den apostolischen Glauben zu bestätigen (*τὰς μὲν τῆς ἀσεβείας λέξεις ἀνελεῖν, τὰς δὲ τῶν γραφῶν ὁμολογουμένας φωνὰς γράψαι — λευκότερον εἰπεῖν, de decr. 19; de syn. 5. Quia jam olim sincera Christi doctrina ex sacris litteris collecta et in capita brevissima contra haereticorum corruptelas digesta est, amplectimur tria illa catholica symbola, F. C. sol. decl.* Einl.). Von einer apostolischen Erleuchtung der Koncilien, von darauf beruhender Untrüglichkeit, von der Berechtigung, neue Dogmen zu schaffen, weiss der bedeutendste Kirchenvater des vierten Jahrhunderts mit seiner gesammten Kirche, wie mit der unserigen Nichts. Nur die Arianer versuchten in ihren Synoden die Produktion neuer Dogmen, und eben darum war Athanasius ihr Todfeind.

So steht also Athanasius nach seinen Erkenntnissprincipien so entschieden auf dem positiven Boden unserer Kirche, ist dem später erfundenen römischen Katholicismus so fremd, dass wir nicht zweifeln, heute noch würde er sich diesem eben so entschieden gegenüber stellen, wie er den Arianern entgegentrat, und wie Luther 1100 Jahre später den ersteren bekämpfte. Möhler hat sich darum eine grosse historische Untreue zu Schulden kommen lassen, indem er Athanasius für Rom gegen uns in den Streit geführt hat. Das wird sich noch bei manchen andern wesentlichen Lehrpunkten herausstellen.

I. Theil.

Die Lehre von Gott, Theologie.

I. Kapitel.

Gottes Wesen und Eigenschaften im Allgemeinen.

Die Lehre von Gott geht dem Athanasius in der trinitarischen Erörterung derselben fast ganz auf. Die in diesem allgemeinen Kapitel zu referirenden Bestimmungen, die grösstentheils ohne Zusammenhang mit trinitarischen Erörterungen sich hie und da bei ihm finden, werden darum nur sehr allgemein und mangelhaft erscheinen.

Wie schon in der Einleitung bemerkt ist, hat Athanasius die Ueberzeugung, dass der Mensch nicht fähig sei, das Wesen Gottes in seiner Tiefe zu erkennen (*οὐ δυνατὸν θεοῦ οὐσίαν καταλαβεῖν, de decr. 22)*; aber durch die heilige Schrift und einen in Christo geläuterten *νοῦς* ist eine annähernde Erkenntniss zu gewinnen und in Worte zu kleiden. In diesem Sinne ist zu fassen, was er von Gott aussagt.

Das Wesen Gottes fasst Athanasius im Allgemeinen als absolute Persönlichkeit,*) wie wir sagen, eine Fassung, in der sich die heilige Schrift und christliche Philosophie

---

*) Ueber den Begriff der Persönlichkeit, wie ihr allgemeines Wesen durch die Momente des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung, des Fürsichseins und Durchsichseins konstituirt wird, finden sich vortreffliche Erörterungen in J. Müllers Lehre von der Sünde, namentlich I. p. 101 etc. II. p. 152 etc.

begegnen. Gott ist **persönlich**; denn er ist *ὁ θεός*, nicht bloss *τὸ θεῖον, τὸ ὄν*. Dass Gott als der persönliche der sich **selbstbewusste** und sich **selbstbestimmende** ist, das ist für Athanasius, wie für die heilige Schrift eine sich von selbst verstehende Voraussetzung, wenn bei beiden die Formulirung dieser Begriffe sich auch nicht findet.*) Hervorgehoben werden diese Momente der Persönlichkeit Gottes in ihrer Offenbarung, insofern der Logos, das Ebenbild des göttlichen Wesens, als *σοφία καὶ δύναμις τοῦ θεοῦ* bezeichnet wird (*ad Serap.* 2, 7). Wie in dieser Fassung auch das ethische Moment der Liebe nicht fehlt, wird später sich darthun. Die **Absolutheit** Gottes bezeichnet Athanasius nach der positiven, wie negativen Seite des Begriffs. Gott ist absolut einerseits als *αὐτάρκης*, der sich selbst genügt; als *ἡ αὐτοζωή*, der das Leben in sich selbst hat, andererseits als *οὐδενὸς ἐπιδεόμενος* (*de decr.* 11), in so fern er Nichts ausser sich bedarf, auch durch nichts ihm Gleiches beschränkt ist, vielmehr Alles ausser ihm ein von ihm abhängiges Dasein und Leben geniesst, (*εἰ γὰρ περὶ θεοῦ λόγος ἐστί, μηδενὸς αὐτὸν ἐπιδεᾶ εἶναι, ἀλλ' αὐτάρκη καὶ πλήρη ἑαυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα συστήκειν καὶ μᾶλλον αὐτὸν τοῖς πᾶσιν ἐπιδιδόναι, c. Gent.* 28). Die näheren Bestimmungen, welche nun Athanasius über Gott als absolute Persönlichkeit giebt, sind fast alle negativer Art und werden gegeben, um den Unterschied Gottes und der Welt hervorzuheben. Das kreatürliche Wesen und Leben ist in seinem Anfange, Bestande und Ziele durchaus ein anderes als das göttliche. Gott ist nicht *ἔκ τινος* und Nichts ist *πρὸ αὐτοῦ*, sondern *θεὸς ἔχει ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι* (*c. Arian.* 3, 9). Was er ist, das ist er ferner nicht *ἐκ βουλήσεως, ἐκ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ προαιρεῖσθαι*, was absurd (*ἄτοπον*) wäre, aber er ist es auch nicht *ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων*, sondern er ist es *φύσει*, durch freie Nothwendigkeit und nothwendige Freiheit. Der Begriff

---

*) Man wolle diese Bemerkung nicht übersehen. Wir sind weit entfernt zu behaupten, dass Athanasius den Begriff Gottes in der obigen Weise definirt habe. Wir wollen nur sagen, dass jener Begriff mit seinen Momenten, wie in der heiligen Schrift, so bei Athanasius im Gegensatz gegen den heidnischen Gottesbegriff die Grundlage aller sich auf Gott beziehenden Aussagen sei.

der *φύσις* steht höher als der der *βούλησις* und *ἀνάγκη (c. Arian. 3, 62. 66)* und ist dabei durchaus zeitlos zu denken. Das so in sich selbst begründete göttliche Wesen ist im weitern Unterschiede von der Welt *ἁπλοῦς* und *ἀμερής (de decr. 11)*, es hat keine innere sich ausschliessende Gegensätze, wenn auch eine Fülle mannigfach sich durchdringenden Lebens, welches hauptsächlich trinitarisch bestimmt ist. In Gott ist kein Unterschied von Substanz und Accidens, von Nothwendigem und Zufälligem, man kann nicht sagen, *θεὸν εἶναι σύνθετον, ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ συμβεβηκός, ἢ ἔξωθέν τινα περιβολὴν ἔχειν καὶ καλύπτσεθαι, ἢ εἶναί τινα περὶ αὐτὸν τὰ συμπληροῦντα τὴν οὐσίαν αὐτοῦ*, sondern mit dem Namen *θεός* bezeichnen wir nur *τὴν οὐσίαν αὐτοῦ (de decr. 22)*. Eben so wenig lassen sich die Kategorien von Ursache und Wirkung irgendwie auf das immanente göttliche Leben anwenden *(c. Arian. 2, 54)*. Am wenigsten ist das göttliche Wesen irgendwie körperlich, *σωματικόν l. c.;* Gott ist nicht an irgend einen Ort gebunden, er ist *περιέχων τὰ πάντα καὶ ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενος (de decr. 11)*. Darum ist er auch *ἀόρατος καὶ ἀπρόσιτος τοῖς γενητοῖς καὶ μάλιστα τοῖς ἐπὶ γῆς ἀνθρώποις*; nur durch seine *εὐεργεσία* naht er sich den Bedürftigen *(c. Arian. 1, 63)*. Wie das Wesen Gottes anfangslos ist, so ist es auch ohne Ziel, sein Leben schliesst alle Entwicklung von sich aus. Wie die *οὐσία* Gottes nicht *ἔκ τινος ἀρχῆς προϋπαρχούσης* ist, so ist sie niemals *ἀτελής (c. Arian. 1, 14)*. Gott ist immer *τέλειος*. — Weil Gott also von der Welt schlechterdings verschieden ist, kann er auch mit nichten die Gesammtheit der Welt, das All sein, von den thörichten Vorstellungen ganz abgesehen, nach welchen einzelne von einander abhängige Naturgegenstände mit Gott identificirt werden und also eine Pluralität von Göttern entsteht *(c. Gent. 27)*. Denn wenn Gott die Gesammtheit der Welt wäre, so bestände er aus Theilen, wäre in sich selber ungleich, hätte in sich das Princip der Auflösung und des Vergehens (*εἰ τὰ μέρη τῆς κτίσεως συνάπτοντες εἰς ἓν σῶμα θεὸν ἀναγορεύουσιν, ἀνάγκη αὐτὸν μὲν καθ' ἑαυτὸν ἀνόμοιον ἑαυτῷ εἶναι, διαιρεῖσθαι δὲ πάλιν κατὰ τὴν τῶν μερῶν εἰς τὸ μερίζεσθαι γενομένην φύσιν*, *c. Gent. 28)*. Es begegnet uns hier schon bei Athanasius der Spinozistische Satz: *omnis determinatio est negatio.* Aber

Athanasius wendet ihn an, wie sich's gebührt, nämlich zur Stütze des christlichen Gottesbegriffs; Spinoza macht ihn zur pantheistischen Zauberformel, um den christlichen Gottesbegriff wegzuschaffen. Athanasius wendet ihn auf die sinnlichen Dinge an, wohin er gehört; Spinoza verpflanzt ihn in's Gebiet des geistigen Lebens, wo er durchaus keine Geltung hat. Athanasius geht davon aus: Die Welt ist nicht Gott, weil er ohne Wechsel und Vergänglichkeit ist; Spinoza dagegen: Die Welt ist Gott, und weil alles Besondere und Individuelle vergeht, so muss er das indifferente Allgemeine in der Welt sein. Athanasius erhält sich also den christlichen Gottesbegriff, den lebendigen transcendenten Gott; Spinoza aber kommt, weil das indifferente Allgemeine als solches gar nicht ist, mit seiner Gottesidee eben dahin, wohin er nicht will, zum Nihilismus. Weil Spinoza Welt und Gott, das ist das *πρῶτον ψεῦδος*, vereinerleiet, werden beide auf dem öden Wege der *negatio* vom Nichts verschlungen; weil dagegen Athanasius die Begriffe Gott und Welt scheidet, erhält er sich nicht blos jenen, sondern durch ihn, dessen Kraft Alles trägt, trotz ihres steten Flusses auch diese. So sichert also Athanasius seinen christlichen Gottesbegriff von vorn herein gegen alle heidnische Vorstellungen, die Gott substantiell in die Welt hineinziehen.

Von den Beweisen für das Dasein Gottes führt Athanasius mit besonderer Vorliebe den physikoteleologischen aus. Es ist jedoch zu betonen, dass ihm der Glaube an Gott nicht auf einem Vernunftbeweise ruhet, sondern auf der heiligen Schrift und der Thatsache der Offenbarung in Jesu Christo, wie er denn auch ausdrücklich als Zweck der Menschwerdung des Herrn den angiebt, den wahren Gott, welchen die Heiden aus seinem Werke nicht mehr erkannten, wieder kundzuthun (*ἔλαβε σῶμα καὶ τὴν μὲν οἰκουμένην περὶ πατρὸς ἐδίδαξε, de incarn. 32*). Nicht ohne Grund wird darum auch der auf der heiligen Schrift ruhende Glaube dem physikoteleologischen Beweise *c. Arian. 2, 32* vorangestellt: *ἀκούοντες μὲν τῶν γραφῶν πιστεύομεν, καὶ αὐτὴν δὲ τὴν τάξιν τῶν πάντων θεωροῦντες καὶ τὴν ἁρμονίαν ἐπιγνώσκομεν, τοῦτον εἶναι πάντοιν ποιητὴν καὶ δεσπότην καὶ θεόν.* Wenn es unmittelbar vor diesen Worten heisst: *περὶ τοῦ εἶναι θεὸν καὶ πρόνοιαν*

αὐτάρκης ἡ κτίσις πρὸς τὴν γνῶσιν, so hat das nichts desto weniger seine volle Richtigkeit: die Schöpfung an sich ist ein genügender Spiegel des göttlichen Wesens geblieben, nur nicht das Auge, der menschliche *νοῦς,* der es in diesem Spiegel schauen sollte. Heiliger Geist und Schrift müssen es zunächst wieder gesund und klar machen, wie in der Einleitung bereits erörtert ist. Der physikoteleologische Beweis soll den Heiden nur das darthun, dass Gott ein Anderer ist als die Welt; denn Athanasius hielt dafür, so gewiss der Zweck eher sei als die Ausführung, die Idee eher als das Werk, so gewiss sei der zwecksetzende Meister vor seinem Werke und ein Anderer als dieses. Ein Heidenthum aber, das der Welt eine der absoluten Persönlichkeit eignende Macht, die zwecksetzende, als selbständig immanent beilegt, erschien ihm, wie es noch heute jedem nüchternen Verstande erscheinen muss, als etwas Absurdes. An dem Zweckbegriffe haben alle Formen des Pantheismus von jeher scheitern müssen. So weit die Welt als Organismus angesehen wird, als *φύσις* und *κόσμος,* wird der physikoteleologische Beweis ewig seine schlagende Bedeutung behalten, wie ihn auch Athanasius in solchem Sinne anwandte. Am ausführlichsten findet er sich *c. Gent. 35* flg.: „Der unsichtbare Gott hat durch seinen Logos die Welt also geordnet, dass er aus ihr erkannt werden kann (Röm. 1, 20); denn an dem Werke erkennt man den Meister. Wer, der die Welt anschaut, wie die Dinge an sich so verschieden sind und doch unter einander in solcher Harmonie stehen, sähe nicht, dass sie von einem Andern (*ἕτερος*) gemacht sind. Wer, der den regelmässigen Lauf der Gestirne ansieht, bemerkte nicht, dass der Schöpfer sie lenkt. Wer, der die Elemente betrachtet, wie sie zu einem Körper verbunden sind, sähe nicht, dass der Verbindende ausser ihnen ist. Wie segensreich wechseln die Jahreszeiten und fördern das Wohl der Menschen. Ungleiches und Entgegengesetztes verbindet sich nach des Lenkers Willen zu harmonischer Ordnung. Männliches und Weibliches, in sich verschieden, neigt sich liebend zu einander, Gleiches zu erzeugen. Ohne den Einfluss Gottes würden alle Dinge losbrechen in einen Krieg Aller gegen Alle. Die Welt wäre nicht *κόσμος,* sondern *ἀκοσμία,*

nicht *τάξις* sondern *ἀταξία*, nicht *σύστασις*, sondern das All wäre *ἀσύστατον*. Die Dinge würden sich gegenseitig vernichten, nicht Mensch und Thier, nicht Meer und Land, nicht Sommer und Winter, nicht Nacht und Tag blieben übrig. Auch das Stärkere (*τὸ κρατοῦν*) würde nicht im Dasein bleiben, da Alles und Jedes nur durch Verbindung mit Anderem existirt. Da die Welt nun aber Ordnung, Mass und Symmetrie hat und dadurch besteht, muss man schliessen auf ihn, der sie geordnet und verbunden. Wenn in einer Stadt Reiche und Arme, Männer und Weiber, Junge und Alte in Frieden und Harmonie leben, muss man einen Herrscher vermuthen, ohne ihn zu sehen. Wenn man die Saiten der Leier harmonisch in einander klingen hört, so schliesst man auf Jemanden, der sie schlägt. Eben so ist es mit der ganzen Welt. Ihre Ordnung zeugt von dem Dasein des regierenden Gottes." — Athanasius fasst in dieser Beweisführung den Zweckbegriff in seinem ganzen Umfange, wie er Idee der Einzeldinge ist, der die Elemente dienen, und wie er die Einzeldinge mit einander wieder verbindet, bis es in aufsteigender Ordnung zur Weltharmonie kommt. Die Welt ist ja auch ein organisches All, in welchem alles Besondere Zweck und Mittel zugleich ist, Zweck nach unten, Mittel nach oben hin. Die zwecksetzende Macht konnte Athanasius nach dem Obigen also nur als ausserweltliche und vorweltliche absolute Persönlichkeit denken; sie als blinden immanenten Naturinstinkt zu fassen, war ihm so unmöglich, als es uns ist. Denn wo das Selbstbewusstsein aufhört, hört das Denken auf, und wo das Denken aufhört, hat der Zweckbegriff ein Ende. Die Epikuräer, mit denen Athanasius stritt, liessen die Welt zwar als *φύσις* aus sich selbst (*αὐτομάτως*) geworden sein, aber sie gaben darum auch den Zweckbegriff auf und legten ihre Entstehung dem Zufall (*ὡς ἔτυχε*) bei (*de incarn. 2*). Sie erscheinen in dieser Beziehung viel konsequenter als die modernen Naturalisten.

Der physikoteleologische Beweis lässt Gott vorzugsweise als ausser- und vorweltliche Persönlichkeit erkennen. In sofern zwar erscheint sie nach ihm auch als die absolute, als sie Macht hat über die Welt; aber da das Dasein der Materie darin ganz unerörtert bleibt, erscheint die Absolutheit noch

als eine beschränkte. Der kosmologische Beweis, der von dieser Seite den physikoteleologischen ergänzen muss, findet sich bis auf eine gleich zu erwähnende Spur bei Athanasius nicht. Aber aus der Idee der göttlichen Absolutheit folgert er einfach die Verwerflichkeit der Platonischen Lehre von der Ewigkeit der Hyle, und zwar geschieht es unmittelbar nach Berührung des physikoteleologischen Beweises, so dass er offenbar den an ihm haftenden Mangel gefühlt hat. „Andere, wie Plato, heisst es *de incarn. 2, 3,* behaupten, aus der Hyle habe Gott die Welt gemacht, ohne sie könne Gott Nichts machen, wie der Künstler des Holzes etc. bedarf. Aber dann wäre Gott ohnmächtig, er wäre bloss *τεχνίτης,* nicht *κτίστης εἰς τὸ εἶναι.* Jedoch *ἐξ οὐκ ὄντων καὶ μηδαμῶς ὑπάρχοντα τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι πεποιηκέναι τὸν θεὸν διὰ τοῦ λόγου οἶδεν ἡ πίστις.*“ Eine Spur des kosmologischen Beweises findet sich indess *ep. ad episc. 15: ὡς τὴν κτίσιν ὁρῶντὲς διανοούμεθα τὸν ταύτην κτίσαντα θεόν, οὕτω βλέποντες μηδὲν ἄτακτον ἐν τοῖς γενομένοις, ἀλλὰ πάντα τάξει καὶ προνοίᾳ κινούμενά τε καὶ μένοντα ἐνθυμούμεθα λόγον εἶναι τοῦ θεου τὸν ἐπὶ πάντων ὄντα τε καὶ ἡγεμονεύοντα.* Wenn hier im Vordersatze die Schöpfung, ganz abgesehen von ihrer logischen Ordnung, die ihr der Nachsatz entgegenstellt, ins Auge gefasst und gesagt wird, dass sie in dieser Abstraktion Gott als Schöpfer, d. h. doch als *primam causam,* erkennen lasse, so kann der zum Grunde liegende Gedanke kein anderer, als der des kosmologischen Beweises sein: Die Welt hat das Gepräge des abhängigen Seins, kann nicht *causa sui* sein, sondern ihr letzter Grund muss ausser ihr in dem liegen, der zugleich *causa sui* ist.

Von den Eigenschaften Gottes hebt Athanasius dem Polytheismus der Heiden, wie dem Dualismus der Gnostiker gegenüber mit besonderem Nachdruck die Einheit Gottes hervor. Abgesehen von der Berufung auf die heilige Schrift, sucht er theils aus dem Wesen Gottes, theils aus der Beschaffenheit der Welt die Einheit zu erweisen: „Gott ist Einer, weil er der Herr ist. Gäbe es mehrere Götter, gleich an Macht, so wären sie auch gleich an Schwachheit; denn wenn der eine nicht wollte, könnte der andere nicht. — Insbesondere

ist die Annahme eines guten und eines bösen Geistes mit dem göttlichen Wesen unvereinbar. Wie sollten beide zugleich bestehen? Neben einander können sie nicht sein, weil sie einander aufheben. In einander noch viel weniger, weil ihre Natur ungleich ist. Ein Drittes müsste gedacht werden, was die beiden von einander hielte, und das wäre dann eigentlich Gott. Aber welche Natur sollte dieser haben, die des guten oder des bösen Gottes, *τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ φαύλου*? Zwischen beiderlei Wesen giebt es kein drittes, eine Mischung aber aus beiden ist eben nicht denkbar. Darum kann nur Ein Gott sein" *(c. Gent. 6. 7.)*. — „Auch aus der Welt lässt sich die Einheit Gottes erkennen. Sie ist eine harmonische Einheit, darum ist Gott, ihr Schöpfer, Einer. Mehrere Götter würden Verwirrung in der Welt gestiftet haben, indem jeder seinen Willen realisirt hätte wider den des andern. Die *πολυαρχία* ist *ἀναρχία*. Wer die Leier harmonisch spielen hört, das Schiff Eine Bahn richtig verfolgen sieht, schliesst auf Einen, der jene spielt und dieses lenkt. Wenn mehrere Götter die Welt geschaffen hätten, wären die einzelnen auch schwach, eine Vorstellung, die sich nicht mit dem Begriff Gottes einigen lässt. Wenn aber Einer von ihnen sie hätte schaffen können, und viele hätten es gethan, so könnte das nur *διὰ δόξαν*, aus Eitelkeit, geschehen sein. *Κενοδοξία* indess kann man Göttern nicht beilegen. (Die Argumentation wird hier offenbar immer mehr der Art, dass man die Jugendzeit des Athanasius darin nicht verkennen kann.) Eben darum hat Gott auch nur Eine Welt gemacht, damit nicht aus dem Dasein mehrerer Welten auf mehrere Götter geschlossen würde. Nicht darum, weil es nur Einen Schöpfer giebt, giebt es nur Eine Welt; er könnte auch mehrere machen. Aber weil es nur Eine Welt giebt, darum kann's nur Einen Schöpfer geben." (Dieser Satz ist ohne Zweifel falsch, wenn der vorangehende richtig ist, wie wir nicht bezweifeln. Wenn nämlich Gott sich der Schöpfung anderer Welten hat enthalten können, so sind ja andere Götter denkbar, die sich der Theilnahme an der Schöpfung dieser Welt enthalten haben, dann aber folgt aus der Einheit der Welt nicht die Einheit Gottes. *c. Gent. 38. 39)*. Wie Athanasius die trinitarische Einheit Gottes begründete, erörterte und

gegen den Vorwurf des Tritheismus vertheidigte, haben wir im folgenden Kapitel zu zeigen.

In Betreff der übrigen Eigenschaften Gottes ist noch Folgendes hervorzuheben. Die Ewigkeit fasst Athanasius sehr richtig nicht blos als gränzenlose Dauer *a parte ante* und *a parte post*, sondern als alle Succession ausschliessende Gegenwart, als Erhabenheit über alle zeitliche Existenzform, als *aeternitas simultanea*. *Τί τοίνυν ἦν ποτε ὅτε ὁ υἱὸς οὐκ ἦν;* fragt er die Arianer. *εἴπατε, ὦ δύσφημοι καὶ δυςσεβεῖς. εἰ μὲν οὖν τὸν πατέρα λέγετε, μείζων ὑμῶν ἡ βλασφημία. οὐ γὰρ θέμις εἰπεῖν, ὅτι ποτὲ ἦν ἢ ἐν τῷ ποτὲ σημαίνειν αὐτόν. ἔστι γὰρ ἀεί, καὶ νῦν ἐστιν — καὶ αὐτός ἐστιν ὁ ὤν*, c. *Arian. 1, 11.* Gott ist der Ewige, weil er ohne alle Entwicklung, weil er immer derselbe ist, *ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἀεὶ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οἱ δὲ ἄνθρωποι γεγόνασιν, ὅτε αὐτὸς ὁ πατὴρ ἠθέλησεν*, c. *Arian. 1, 63.* Für die Menschen giebt es darum eine Zeit, für Gott nicht.

Was die Allmacht Gottes anbetrifft, so denkt Athanasius sie mit vollkommener Freiheit verbunden. Während der Mensch zu seinem Werke in Rücksicht auf Stoff und Form fremder Hülfe bedarf, ist Gottes Macht sich selbst genug (*ὁ μὲν γὰρ θεὸς κτίζει, καλῶν τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι, οὐδενὸς ἐπιδεόμενος, οἱ δὲ ἄνθρωποι τὴν ὑποκειμένην ὕλην ἐργάζονται, εὐξάμενοι πρότερον καὶ τὴν ἐπιστήμην τοῦ ποιεῖν λαβόντες παρὰ τοῦ πάντα δημιουργήσαντος θεοῦ, de decr. 11*). Insbesondere aber ist hervorzuheben, was aus den bereits oben angegebenen Aussprüchen (*de incarn. 39; c. Arian. 1, 63*) hervorgeht, dass Athanasius weit entfernt ist von der zwiefachen Annahme, Gottes Allmacht habe sich in der Welt erschöpft, habe Alles ins Dasein treten lassen, wozu in ihr eine Möglichkeit lag, und ferner zur Schöpfung der Welt sei sie durch irgend eine innere Nothwendigkeit gedrängt. Er behauptet vielmehr, Gott könnte noch mehrere Welten schaffen und diese sei geworden, *ὅτε ἠθέλησεν*.

Die Allgegenwart denkt Athanasius nicht als eine substantielle und somit räumliche, sondern als eine potentielle; *ὁ δὲ θεὸς — ἐν πᾶσι μέν ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, de decr. 11.* Weil eben der Raum für Gott gar nicht vorhanden

ist, darum ist die ganze Welt ihm gegenwärtig: *μόνος δὲ θεὸς ἀπερίγραπτος. θεοῦ μὲν γὰρ ἐνώπιόν ἐστι πᾶσα ἡ κτίσις κατὰ τὸ ἀπερίγραπτον τῆς οὐσίας ἐκείνης,* Fragm. in Job. Darum ist er dem Orte nach nicht fern und Nichts ihm, aber der Natur nach ist er weit von Allem und Alles von ihm: *πόῤῥωθεν δέ ἐστιν οὐ τόπῳ ἀλλὰ τῇ φύσει, οὐδὲν γὰρ τόπῳ μακρὰν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μόνῃ τῇ φύσει πάντα μακράν ἐστιν αὐτοῦ, c. Arian. 3. 22.*

Die übrigen Eigenschaften Gottes werden von Athanasius theils nur erwähnt, ohne irgend weitere Erörterung zu finden, theils erörtert er sie nur in Rücksicht auf das trinitarische göttliche Wesen, eine Erörterung, die wir im folgenden Kapitel zu geben haben.

II. Kapitel.

Dreieinigkeit Gottes.

Bevor wir an die Darstellung dieses wichtigen Theiles des Athanasianischen Lehrgebäudes gehen, werden wir einen allgemeinen Ueberblick über die ihm voraufgehende Geschichte des Dogmas zu nehmen haben, damit der Punkt klar hervortrete, an den Athanasius seine Lehrentwicklung anknüpfte.

Die christliche Kirche hat an den dreieinigen Gott von Anfang an geglaubt, weil er sich in ihr als solchen geoffenbart hat, und sie hat diesen Glauben durch die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes von Anfang an bekannt. Das Geheimniss der Trinität kam ihr indess zunächst nur als Offenbarungstrinität zum Bewusstsein, weil Gott als Vater, Sohn und Geist die Erlösung vollzog. Alsbald trat jedoch zu diesem Bewusstsein des christlichen Glaubens, dass Gott sich als Vater, Sohn und Geist geoffenbart habe, das Gefühl, dass dieser Unterschied der Offenbarung einen immanenten Unterschied im göttlichen Wesen zur Voraussetzung haben müsse, dass Gott auch in sich als Vater, Sohn und Geist unterschieden sei. Aber dieses Gefühl zum einigermassen klaren Bewusstsein der gesammten Kirche zu erheben und im Bekenntniss zum bestimmten Ausdruck

zu bringen, darüber vergingen drei Jahrhunderte. Bis dahin verfolgte die Kirche bei Festhaltung des Taufbekenntnisses in schwankender Lösung die zwiefache Aufgabe:

1. Die immanente Trinität unabhängig zu machen von der Offenbarungstrinität, d. h. das trinitarische göttliche Wesen aus dem Weltprocess herauszuziehen. So lange das nicht geschehen war, erschien die Trinität nicht als eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens. Denn so gewiss nach christlicher Anschauung die Welt für Gottes Wesen nicht etwas Nothwendiges, sondern Zufälliges,*) nicht etwas Ewiges, sondern Zeitliches ist, so gewiss ist das trinitarische Sein Gottes zufällig und zeitlich, wenn es von der Welt irgendwie abhängig gedacht wird, wenn z. B. der Sohn erst um der Welt willen von Gott gezeugt ist.

2. Die beiden Momente, die in dem Begriff des dreieinigen Gottes verbunden sind, so vereinigt zu denken, dass in der Einheit nicht die Dreiheit und in der Dreiheit nicht die Einheit verloren gehe. Zwischen diesen beiden Gefahren schwankte das Dogma hin und her. Bald hob das Streben, die Einheit zu bewahren, den Begriff der Einen göttlichen Substanz in der Weise hervor, dass die Lehre in den Irrthum des Modalismus gerieth, indem Sohn und Geist nur als besondere Erscheinungen entweder des ganzen Vaters oder einzelner Wesensmomente desselben gefasst wurden. Bald wurde als Reaktion gegen diese Verirrung der Begriff der drei unterschiedenen Subjekte mit solchem Nachdruck geltend gemacht, dass die Furcht vor dem Tritheismus zur Wesenssubordination ihre Zuflucht nahm.

Nach diesen Aufgaben, deren Lösung das Dogma verlangte, ergiebt sich folgende Uebersicht über die Hauptgruppen der geschichtlichen Träger desselben bis zu dem Zeitpunkte, in welchem die Kirche sich durch die Einseitigkeiten zum Nicänischen Bekenntniss getrieben sah und darnach Athanasius die Durcharbeitung desselben übernahm.

Die apostolischen Väter waren noch zu sehr damit beschäftigt, das Evangelium ins Volksleben zu führen, als

*) Das entgegengesetzte Postulat ist das πρῶτον ψεῦδος aller Formen des Pantheismus. An diesem Punkte hören alle Vermittlungsversuche beider Weltanschauungen auf.

dass sie sich zur Reflexion und Spekulation über das Dogma hätten erheben können. Sie blieben noch bei der Offenbarungstrinität stehen und versuchten noch nicht das innere göttliche Wesen darnach zu unterscheiden. Denn es kann kaum als ein erster Schritt von der Offenbarungstrinität zur immanenten angesehen werden, dass sie dem Sohne ein vorweltliches Sein, die Theilnahme an der Schöpfung und an der Offenbarung im Alten Bunde zuschrieben, da diese Bestimmungen in der heiligen Schrift ihren unmittelbaren Ausdruck haben. — Die Apologeten, die das Taufbekenntniss der Kirche gegen das Heidenthum vertheidigten, schritten zuerst von der Offenbarung zur Immanenz des göttlichen Wesens fort, jedoch vorzugsweise in Rücksicht auf den Vater und den Sohn. Indem sie sich dabei an das Platonische Logosphilosophem des Philo anschlossen, nach welchem der Logos der Inbegriff der göttlichen, ewig ideal in Gott vorhandenen, durch die Schöpfung real gewordenen Weltidee ist, konnten sie es zu keiner hypostatischen Immanenz bringen. Justin, Tatian und Theophilus sahen demnach den Sohn als den ursprünglich in Gott vorhandenen, bei der Weltschöpfung geoffenbarten Logos an. Der Logos war ewig in Gott als dessen Weisheit und Verstand und trat bei der Weltschöpfung als schaffendes Wort aus Gott hervor. Sie alle lösen also die erste der oben angegebenen Aufgaben nicht, den trinitarischen Unterschied des göttlichen Wesens von der Welt unabhängig und Gott immanent zu denken. Was die zweite Aufgabe betrifft, so hat Justin den Sohn nach seinem Hervorgange aus Gott unzweifelhaft, den Geist aber wahrscheinlich als für sich seiende Person oder als Hypostase gefasst, *) Vater, Sohn und Geist aber subordinirt. Tatian und Theophilus scheinen sich dagegen

*) Gieseler, Dogmengeschichte p. 126, bemerkt zu der dem Sohne und Geiste, wie dem Vater, Anbetung zuerkennenden Stelle *ap. maj. p. 60:* „So wenig aus der Zusammenstellung in der Taufformel eine Persönlichkeit des heiligen Geistes geschlossen werden kann, so wenig aus dieser Stelle.“ Wir schliessen umgekehrt: So gewiss aus der Taufformel auf eine Persönlichkeit des heiligen Geistes geschlossen werden muss, so gewiss aus jenen Worten Justins, es sei denn, dass aus andern Aussprüchen Justins bewiesen werde, dass er den Begriff der Anbetung so abgeschwächt habe, dass er von Anbetung einer Kraft reden konnte.

nicht über den Begriff des Logos als des erst idealen, dann realen Weltgedankens bis zum hypostatischen Fürsichsein des Sohnes erhoben zu haben, geschweige denn, dass sie den Geist hypostatisch gedacht hätten. Dennoch bedient sich bekanntlich Theophilus des auf Koordination beruhenden Ausdruckes *τριάς*. Athenagoras sieht im entschiedensten Modalismus Sohn und Geist nur als Kräfte Gottes an. *) Jedoch unterscheidet er sich dadurch von Andern, dass er den modalistischen Unterschied von der Welt unabhängig macht, den Logos nicht als blosse Weltidee auffasst. **) Es ist dies für die Lösung der beiden angegebenen Aufgaben jedoch ohne Bedeutung, da Athenagoras es eben zu einem hypostatischen Unterschiede des Sohnes und des Geistes vom Vater gar nicht kommen lässt. So kann denn bei den Apologeten nicht einmal von einer annähernden Lösung der Aufgaben des Dogmas die Rede sein. Justin, Tatian und Theophilus vermögen die Trinität nicht von der Weltidee loszulösen, die beiden letzteren lassen dazu mit Athenagoras die Dreiheit in der Einheit untergehen. — Irenäus stellte darnach die Aufgabe der Kirche wieder fest, ohne jedoch eine tiefere Lösung zu versuchen. Er betonte es, 1. dass die Trinität, namentlich das Sein des Sohnes, von dem Weltprocess unabhängig sei; 2. dass Vater, Sohn und Geist nicht blos eine Einheit, sondern auch eine Dreiheit bildeten und zwar als unterschiedene Subjekte. Als nun Theodotus und Artemon, um der doch wohl noch nicht ganz klaren Lehre des Beryllus nicht zu gedenken, den Vater vom Sohne so scharf unterschieden, dass weiter keine Einheit und Gleichheit blieb, als sie zwischen Gott und Mensch stattfindet, liessen die Patripassianer Praxeas und Noet den Unterschied vom Vater und Sohn im Begriff des Vaters aufgehen. — Dagegen erhoben sich Tertullian, Novatian und Hyppolit, indem sie entschieden die Dreiheit der Subjekte hervorhoben, aber es geschah so, 1. dass das trinitarische Sein von der Welt abhängig blieb;

*) *Ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ — ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. Ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεὸς νοῦς ἀΐδιος ὢν εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν, legat. 10.*

**) Dorner, B. *I. p. 441. 42.*

der Sohn tritt erst, wenn auch nicht als blosse Weltidee, so doch um der Schöpfung willen als das sich objectivirende göttliche Denken, Sohn genannt, *) aus Gott hervor und gewinnt erst bei der Menschwerdung, der Vollendung der Weltidee, volle hypostatische Existenz, volle Sohnschaft; 2. dass sie die Einheit und Gleichheit zur Subordination abschwächten, indem sie den in sich selbstständigen Vater den durch Emanation wirksamen Grund der beiden andern Personen sein liessen und auf diesen Ursprung und auf die Willenseinheit die Einheit der letzteren mit jenem beschränkten. — Origines betonte die Ewigkeit des Sohnes und des Geistes und damit löste er das trinitarische Sein Gottes von der Welt los; denn wenn er auch die Welt als ewig bezeichnete, so war ihm doch die Ewigkeit des Sohnes und des Geistes eine andere als die der Welt. **) Aber was er in dieser Beziehung für die erste Aufgabe des Dogmas gewann, indem er dem Sohne und Geiste eine von dem Weltprocess unabhängige Stellung zum Vater gab, ging doch dadurch in anderer Weise für jene Aufgabe wieder verloren, dass er das Wesen des Vaters selbst in den Weltprocess zog, da er die Welt als den nothwendigen Gegenstand der Wirksamkeit Gottes, d. h. des Vaters, wie sogleich erhellt, bezeichnete. Was ferner die zweite Aufgabe anbetrifft, so hob er die hypostatische Differenz auf Kosten der Einheit und Gleichheit hervor, indem er Sohn und Geist dem Vater durchaus unterordnete, sie auch dem Wesen nach, nicht blos als Subjecte von ihm unterschied. Der Sohn und Geist sind so weit vom Vater entfernt, wie die Welt von ihnen. Der Vater allein ist ὁ θεός, der Urquell alles Seins, das Sein an sich, und in diesen beiden Stücken, nämlich 1. dass er das absolut einfache, wenn auch sich seiner selbst bewusste Sein ist, 2. dass er allein der Urgrund von Allem ist, besteht eben

*) Dorner, a. a. O. I. *p. 600.*

**) Dorner, ebendaselbst *p. 646: Supra omne tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt, quae de patre et filio et spiritu s. dicuntur. Haec enim sola trinitas est, quae omnem sensum intelligentiae non solum temporalis verum etiam aeternae excedit. Cetera vero, quae sunt extra trinitatem, in saeculis et in temporibus metienda sunt, de princ. 4, 28.*



sein durchaus unmittelbares göttliches Wesen. Der Sohn dagegen ist das Abbild des Vaters, d. h. die in sich unterschiedene Gesammtfülle alles dessen, was einfaches Sein im Vater ist. Das, was also den Vater eigentlich zu Gott macht, hat der Sohn nicht, wenn er auch des Vaters Abglanz ist, der entfaltete Vater und als solcher θεός. So vereinigen sich in der Lehre des Origines die Züge der Wesenssubordination und des Modalismns. — Mit diesem letzteren machte darnach Sabellius Ernst, den ganzen vollen Ernst, und verflocht die Trinität ganz mit dem Weltprocess, indem die Modi des Einen göttlichen Wesens durch die Weltentwicklung hervorgerufen sein sollten. Gegen ihn behauptete Dionysius v. A. den Unterschied des Sohnes vom Vater, aber in der Weise, dass er sich den Vorwurf zuzog, den Sohn zum Geschöpfe gemacht und die Wesensgleichheit desselben mit dem Vater geleugnet zu haben. In Folge der deshalb erfahrenen Angriffe bekannte er sich zur Ewigkeit und Wesensgleichheit des Sohnes, indem er den Vater zum Sohne sich verhalten liess, wie den *λόγος ἐγκείμενος* zum *λόγος προπηδῶν*, ohne dem letzteren das hypostatische Sein abzusprechen. Der römische Bischof Dionysius, der ihn durch die Behauptung des *ὁμοούσιον* zu dieser Erklärung bewogen, hob die Einheit und Gleichheit des Vaters und des Sohnes in der Weise hervor, dass er den Vater an sich keine Kraft und Weisheit besitzen liess, somit das hypostatische Sein des Sohnes Sabellianisch gefährdete. — In Arius endlich sammelten sich als in einem Kulminationspunkte alle früheren Irrthümer derer, denen die Unterscheidung der drei Personen und nicht sowohl ihre, als vielmehr die Einheit der Gottesidee als das Nothwendigste erschien. Beides wusste Arius nicht anders zu vereinigen, als dass er nicht nur die Entstehung des Sohnes und des Geistes mit der Welt verflocht, sondern sie auch ihrem Wesen nach den Geschöpfen gleichsetzte und sie nur als die höchsten Geschöpfe graduell dem einigen Gott und Vater möglichst nahe rückte. Als Vertreter einer grossen Partei des Orients steht neben Arius Eusebius von Cäsarea. In ihm gelangt die dargelegte Geschichte des Dogmas zu dem Resultate: Der Vater ist der sich vollkommen genügende Inbegriff des ganzen

göttlichen Wesens, der sich selbst bewusste einige Gott. *) Durch seinen Willen hat er sich aber im Sohne vor aller Zeit objektivirt als in einem vollkommen gleichen Ebenbilde, und zwar um durch ihn die Welt zu schaffen und zu regieren. **) Eben so ist der Geist eine im Willen des Vaters begründete Hypostase, aber dem Sohne untergeordnet, wie dieser dem Vater. So steht Eusebius mit dem Oriente zwischen Arius und dem Nicänum, was hier vorläufig bemerkt werden mag. Mit Arius hat er das gemein, 1. dass nach seiner Anschauung Gott wiederum nur um der Welt willen trinitarisch ist; 2. dass im Grunde Sohn und Geist ganz ausserhalb des Einen, in sich vollendeten Gottes, des Vaters, gerückt, ihm wesentlich untergeordnet werden und somit von einer Dreieinigkeit Gottes nur missbräuchlich geredet werden kann. Darin ist er aber dem Nicänum verwandt, dass er den Sohn nicht essentiell und nominell unter die Geschöpfe, sondern ihn nach dem Inbegriffe seines Wesens dem Vater gleich stellt. Nach diesem Verlaufe der Geschichte des Dogmas fand es nun im Nicänischen Symbol den nachfolgenden Ausdruck:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τάτε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ· πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεμα-

---

*) *ὁ δὲ πατὴρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ καὶ ὁ μὲν καθ' ἑαυτὸν τέλειος καὶ πρῶτος ὡς πατὴρ καὶ τῆς τοῦ υἱοῦ συστάσεως αἴτιος οὐδὲν εἰς συμπλήρωσιν τῆς ἑαυτοῦ θεότητος παρ' αὐτοῦ λαμβάνων, demonst. evang. 3. p. 147. ed. Col.*

**) *μέλλων τὴν λογικὴν ἅπασαν προβάλλεσθαι κτίσιν-ἕνα τὸν τῆς δημιουργίας ἁπάσης οἰκόνομον, ἡγεμόνα τε καὶ βασιλέα προστάξεσθαι ᾤετο δεῖν, l. c. 4, 1. p. 145.*

τίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, Athan. de decr. 4. Dies Symbol war keineswegs dazu bestimmt, dem Dogma der Trinität nach allen seinen Seiten hin den vollkommenen Ausdruck zu geben. Der negative Theil desselben, der mit dem Anathema abschliesst, zeigt vielmehr, dass auch der positive Theil, also das ganze Symbol nur dazu bestimmt war, den Theil des Dogmas festzustellen, der grade von Arius verkümmert wurde, die volle Göttlichkeit des Sohnes, die Gleichheit des Sohnes und des Vaters. Daher enthält das Symbol über die dritte Person auch keine Bestimmungen. Was die Kirche durch den Kampf gegen Sabellius gewonnen hatte, und wovon auch Arius ausging, hielt sie fest: die scharfe Unterscheidung der Hypostasen. Während nun aber Arius, um in der Dreiheit die Einheit nicht zu verlieren, zu der so oft in der Geschichte des Dogmas hervorgequollenen Wesenssubordination mit ganzem Ernste fortschritt, setzte das Nicänum mit eben solcher Entschiedenheit die Gleichheit des Vaters und des Sohnes in dem Ausdruck *ὁμοούσιος* fest. Das Symbol hat also die zweite der oben angegebenen Aufgaben bestimmt vor Augen. Auch die erste ist implicite durch die unbedingte Verneinung des *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν,* indem mit der Zeit auch alle nothwendige Beziehung zur Welt verneint ist, aufs neue gegeben. Aber über die Festsetzung der beiden Aufgaben kommt das Symbol auch nicht hinaus. Ja, es sind sogar Ausdrücke darin, welche sich mit diesen Aufgaben nicht einigen lassen. Indem der Vater *εἷς θεός* genannt, somit die Einheit in ihm abgeschlossen gedacht wird, schwankt das Dogma wieder zum Subordinatianismus hinüber, der aber durch das *ὁμοούσιον* grade ausgeschlossen werden soll. Das ist ein absichtsloser, aber offenbarer Widerspruch im Nicänum. Die Vertreter des Nicänischen Symbols wollten nicht die Lehre des Eusebius von Cäsarea symbolisiren; aber Eusebius hat mit Fug und Recht das Symbol als Ausdruck seiner Lehre unterschreiben können *(Eus. ep. ad suae parochiae homines).* Der einige Gott ist ihm der Vater, sein gleiches Ebenbild ist der Sohn; die Kreatürlichkeit hatte er nie gelehrt und konnte sie darum als Irrlehre mit den Nicänern anathematisiren. Der Unterschied

zwischen ihm und diesen ist nur der, dass er bestimmt wollte, was ihnen unbewusst mit unterschlüpfte.

Nachdem die Kirche also auf ihrem ersten Koncil nach so mannigfachen Schwankungen des Dogmas die Aufgabe desselben symbolisch festgestellt hatte, nämlich die Einheit gegen einen falschen Substantialismus ewig als Dreiheit und die Dreiheit gegen einen falschen Subjektivismus ewig als Einheit zu denken, war es dem Athanasius vorbehalten, das Dogma gründlich von allen Seiten zu stützen und vor allen Schwankungen sicher zu stellen. Was im Nicänum Eigenthum der Kirche geworden, hat Athanasius zum Eigenthum der Theologie gemacht. Das Auge fest aufs Ziel gerichtet, hütet er sich mit Sicherheit bei seinen Untersuchungen und Bestimmungen vor den auf beiden Seiten liegenden alten Irrthümern; nur ist wie im Nicänum, so bei ihm die theologische Form noch oft eine mangelhafte. Ja, wir sind überzeugt, dass die Theologie bis heute, wenigstens in der Lehre vom Vater und Sohn, im Wesentlichen noch nicht über Athanasius zu einer neuen und tieferen Entwickelung des Dogmas hinausgekommen ist. Nur sind zweideutige Ausdrücke klarer gegeben und keimartige Seiten seiner Erkenntniss sind mehr entwickelt. Dies letztere werden wir insbesondere bei der Frage nach dem trinitarischen Princip des göttlichen Wesens zu zeigen versuchen.

Was von der theologischen Erkenntniss überhaupt gilt, dass sie ewig ein Stückwerk bleiben werde, dessen ist sich Athanasius ganz besonders hinsichtlich der Lehre von der Trinität bewusst, des Dogmas, welches Ausgangspunkt und Ziel der christlichen Theologie zugleich ist. Die Trinität ist der Grund der Kirche. (*ἐν τριάδι γὰρ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἐθεμελίωσε καὶ ἐρρίζωσεν ὁ κύριος εἰρηκὼς τοῖς μαθηταῖς· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τά ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ad Serap. 3, 6*). Die Kirche verkündet auch nach dem Vorgange der Apostel jenes ihr Fundament (*καὶ τοῦτό ἐστιν εἰς πᾶσαν τὴν ὑπ' οὐρανὸν ἐκκλησίαν τὸ κήρυγμα, ad Serap. 1, 28*). Aber nur des Gewandes Saum vermag der Mensch von dem dreieinigen Gott zu erkennen, das Uebrige verhüllen die Cherubim mit ihren Flügeln *(ad*

Serap. 1, 17). Zu dieser Stückwerk bleibenden Erkenntniss gelangt der Mensch aber nicht durch Argumentation seiner natürlichen Vernunft, sondern durch die gläubige Hinnahme der im Worte Gottes gegebenen Offenbarung und durch die fromme Erwägung der in Christo geschehenen Erlösung und Versöhnung mit Gott (*ἡ γὰρ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ μετ' εὐλαβείας (ad Ser. 1, 20).* Die heilige Schrift redet theils in klaren Worten von der Trinität, wie z. B. Matth. 28, 19. 1. Kor. 12, 4. 2. Kor. 13, 13., theils gewährt sie die Offenbarung durch die Bilder (*παραδείγματα*) von *πηγή* und *ποταμός*, von *φῶς* und *ἀπαύγασμα* u. a. und damit soll unsere Erkenntniss sich begnügen (*μόνον τὰ ἐν ταῖς γραφαῖς τις μανθανέτω, ad Ser. 1, 19).* Was die heilige Schrift von der Dreieinigkeit Gottes lehrt, das ist Alles, was man positiv von ihr weiss; die Erwägung des Werkes der Erlösung aber giebt der auf diese Offenbarung sich gründenden Erkenntniss gegen die Irrlehrer noch weitere Stützen. Mit der Erlösung von der Sünde und dem Tode durch Jesum Christum, mit der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die in ihm geschlossen ist, wäre es Nichts, wenn er nicht als Sohn dem Vater gleich wäre; denn kein Geschöpf kann von Sünde und Tod erlösen, keins kann uns mit Gott vereinigen, das vermag nur Gott selbst. Wir sind aber durch Christum von der Sünde und ihrem Fluche frei geworden, wir sind des ewigen Lebens und der Vereinigung mit Gott in seiner Gemeinschaft theilhaftig geworden, darum muss er selbst Gott sein (*εἰ κτίσμα ἦν ὁ υἱός, ἔμενεν ὁ ἄνθρωπος οὐδὲν ἧττον θνητός, μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ· οὐ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ, ζητοῦν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα, οὐδὲ τὸ μέρος τῆς κτίσεως σωτηρία τῆς κτίσεως ἂν εἴη, δεόμενον καὶ αὐτὸ σωτηρίας. ἵνα οὖν μηδὲ τοῦτο γένηται, πέμπει τὸν ἑαυτοῦ υἱόν, καὶ γίνεται υἱὸς ἀνθρώπου, ἵν' — ἄλλος ὢν τῶν πάντων — πάντες δι' αὐτοῦ γένωνται λοιπὸν ἐλεύθεροι μὲν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς δι' αὐτὴν κατάρας, ἀληθῶς δὲ διαμείνωσιν εἰς ἀεί, ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν καὶ ἀθανασίαν καὶ ἀφθαρσίαν ἐνδυσάμενοι· συναφθέντες δὲ τῷ θεῷ οὐκέτι μὲν ἐπὶ γῆς ἀπομένομεν, ἀλλ' ὅπου αὐτὸς καὶ ἡμεῖς ἐσόμεθα καὶ λοιπὸν οὔτε τὸν ὄφιν ἔτι φοβηθησόμεθα· τοῦτο δὲ οὐκ ἂν ἐγεγόνει εἰ κτίσμα ἦν ὁ λόγος, c. Ar. 2, 69).* So muss also der Sohn Gott sein, wenn nicht

die ganze Erlösung dahin fallen soll. Mit dem Sohne aber verbindet uns der heilige Geist, was wiederum nicht geschehen könnte, wenn der heilige Geist nicht mit dem Sohne gleicher göttlicher Natur wäre (*εἰ κτίσμα ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἄν τις ἐν αὐτῷ μετουσία τοῦ θεοῦ γένοιτο ἡμῖν, ἀλλ᾽ ἢ ἄρα κτίσματι μὲν συνηπτόμεθα, ἀλλότριοι δὲ τῆς θείας φύσεως ἐγινόμεθα. νῦν δὲ ὅτε λεγόμεθα μέτοχοι Χριστοῦ καὶ μέτοχοι θεοῦ, δείκνυται τὸ ἐν ἡμῖν χρῖσμα καὶ σφραγὶς μὴ οὖσα τῆς τῶν γενητῶν φύσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ υἱοῦ διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ πνεύματος συνάπτοντος ἡμᾶς τῷ πατρί· εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτ᾽ ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ, ad. Ser. 1, 24*).

So ist es also die Erlösung in ihrem tiefsten Wesen und ganzen Umfange, mit der Athanasius die Lehre von der Trinität in dem nothwendigsten Zusammenhange anschaut. Von der Offenbarungstrinität schreitet er in sicherem Gange zur Erkenntniss des immanenten göttlichen trinitarischen Wesens fort, sucht aber nicht durch Spekulation *a priori* das Geheimniss zu ergründen. Diese Weise theologischer Deduktion, von dem Leben in Gott fortzuschreiten zur Erkenntniss Gottes, verleiht Athanasius den Charakter eines wahrhaft christlichen Theologen und bewahrt ihn, sich von dem Wege geoffenbarter Wahrheit in die Sümpfe der Aftertheologie seiner Gegner, die das göttliche Wesen durch leere Kategorien des natürlichen Verstandes zurechtzuschneiden suchten, zu verlieren. Die Geschichte des Dogmas hat es fast zu allen Zeiten, ganz besonders in unseren Tagen bewiesen, dass die theologische Spekulation immer zu den schwersten Verirrungen kommt, wenn sie nicht demüthig den Weg der Erkenntniss einschlägt, den Athanasius der Kirche für die tiefere Ergründung des Mysteriums gleich beim Beginne ernsterer Untersuchung desselben als den allein richtigen angewiesen hat.

Als die erste Aufgabe, welche die theologische Erörterung des Dogmas zu leisten hatte, haben wir die bezeichnet, das trinitarische göttliche Wesen von dem Weltprocess zu scheiden und wirklich immanent zu denken. Bis zum Nicänum war sie nicht gelöst; das Nicänum setzte sie

implicite als eine durchaus nothwendige fest und Athanasius verwirft es aufs entschiedenste, die Trinität irgendwie anders als ewig und absolut aufzufassen, ihr Wesen irgendwie in das kosmische und kreatürliche Leben zu ziehen. *C. Ar. 1, 17* bezeichnet er es als gotteslästerlich, zu sagen, erst sei Gott eine *μονάς* gewesen und darnach eine *τριάς* geworden; *τοῦτο δὲ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰπεῖν ἢ γενητὴν τὴν τῆς τριάδος σύστασιν.* Die Trias sei vielmehr ewig. Sei die *μονάς* zur *τριάς* geworden, so könne sie auch weiter zur *τετράς* u. s. w. werden, wie andererseits wieder zur *μονάς* zurückkehren (*εἰκὸς γὰρ αὐτὴν καὶ πάλιν λήψεσθει προςθήκην καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον, ὡς ἅπαξ καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκ προςθήκης ἔσχε τὴν σύστασιν. οὐκ ἀμφίβολον δὲ ὅτι καὶ δυνατὸν αὐτὴν μειοῦσθαι, τὰ γὰρ προςτιθέμενα φανερὸν ὅτι καὶ ἀφαιρεῖσθαι δύναται. οὐκ ἔστι δὲ οὕτως, μὴ γένοιτο· οὐκ ἔστι γενητὴ ἡ τριάς, ἀλλ' ἀΐδιος*). Die Trias ist unwandelbar und unveränderlich (*ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος, c. Apoll. 1. 3*), sie ist keiner Zu- und Abnahme fähig (*ad Epict. 9*). Es ist Nichts gotteslästerlicher, als zu sagen, *ἐκ μεταβολῆς καὶ προκοπῆς συνίστασθαι τὴν τριάδα* (*ad Ser. 3, 7*). Die klare Unterscheidung des göttlichen Wesens und des Wesens der Welt, die apriorische Unmöglichkeit das erstere zeitlich und veränderlich zu denken, wie das letztere, ist also der Grund, den so oft in der früheren Behandlung des Dogmas begangenen Fehler so entschieden zu verwerfen, dass die Kirchenlehrer nach Athanasius nicht gewagt haben, sich zu ihm zurückzuwenden. Wir sehen hierin einen entschiedenen Fortschritt in der Entwicklung des Dogmas; mit dem Nicänum und Athanasius bricht in dieser Beziehung ein früherer fundamental falscher Zug in derselben ab*), ohne je wieder von der Kirche aufgenommen zu werden.**)

*) Trotz dieses und ähnlichen Umschwunges in der Kirchenlehre der ersten Jahrhunderte behauptet Möhler dennoch, dass die Lehre der Kirche über die Trinität in den ersten Jahrhunderten durchaus konstant gewesen sei, eine Anschauung, die höchst wesentliche Seiten des Dogmas, wie die erörterte, verschweigen, andere als indifferente Meinung der Repräsentanten des kirchlichen Bewusstseins bezeichnen muss, um die Untrüglichkeit der Tradition und des Episkopats zu retten. (Möhler, Ath. p. 50 flg.)

**) Wenn in neuester Zeit einzelne Theologen, von dem warmen Interesse, den Inhalt des Glaubens spekulativ zu begründen, zu weit geführt, den alten in dem Heidenthume oder in der Vermischung von

Wir gehen nunmehr zu der weit umfangreicheren Untersuchung über, wie Athanasius die zweite, ungleich wichtigere Aufgabe des Dogmas zu lösen sucht, nämlich *die persönliche Dreiheit in der Einheit und die Einheit in der Dreiheit zu bewahren*, das will sagen, drei sich selbstbewusste und selbstbestimmende Fürsichsein in dem Einen Gott zu denken. Diese Untersuchung wird sich aber theilen nach dem Unterschiede der immanenten und der Offenbarungstrinität, ein Unterschied, welcher durch die Erledigung der ersten Aufgabe, die Scheidung des göttlichen Wesens von der Welt, gegeben ist. Die immanente Trinität ist ihrem Wesen nach von der Offenbarungstrinität unabhängig, wenn unsere Erkenntniss auch von der letzteren zur ersteren fort-

---

Gott und Welt wurzelnden Irrthum wieder aufgenommen haben, so wird das Niemand als einen Akt der Kirche, sondern nur als einen Versuch der Theologie, die Glaubenssubstanz der Kirche mit tieferer Erkenntniss zu erfassen, ansehen können. Ausser *Twesten* (Dogm. II. p. 199 flg.), der übrigens seine Darstellung „nur als eine Erläuterung der Schrift- und Kirchenlehre durch Analogieen angesehen wissen will und sich für weit entfernt erklärt, zu widersprechen, wenn Jemand finden sollte, dass das Resultat der Kirchenlehre nicht kongruent sei," — gehören insbesondere Weisse (Stud. u. Krit. 1841 p. 345) und Martensen (Dogm. § 55. 56) hieher, indem sie im Wesentlichen mit J. H. Fichte die Philonische Anschauung theilen, dass der Logos, nach Weisse und Martensen der Sohn, die in dem Bewusstsein Gottes sich objektivirende Weltidee, die vor dem Auge des Vaters stehende immanente Weltobjektivität sei, „das göttliche Ideenreich, welches begehrt *ad extra* entlassen zu werden" (Mart. p. 131). So gewiss die Ideen erst in der Realität ihr Ziel erreichen, so gewiss wird der Sohn auf Grund dieser Theorie erst in der Weltschöpfung vollendet, so dass der trinitarische Process erst in dem kosmischen und kreatürlichen zu Stand und Wesen kommt. Diese Anschauung steht der christlichen um nichts näher, als die Hegelsche, nach welcher die wirkliche Welt der Sohn Gottes ist. Ob der an sich blinde Vater vor der Weltidee oder erst vor der Weltrealität die Augen zum Aufschlagen bringt, ist im Grunde dasselbe. Durch die Welt wird jedesmal erst Gott, und Angelus Silesius behält Recht:

> Gott ist so viel an mir, wie mir an ihm gelegen:
> Ich helf' sein Wesen ihm, er hilft mir meines hegen.

Auf den Zweck dieser Anschauung, den die genannten Theologen dabei im Auge haben, nämlich Gott zum Selbstbewusstsein zu verhelfen, werden wir später zurückkommen.

schreitet. Es ist ferner noch zu bemerken, dass in der Darstellung der Lehre von der immanenten Trinität die zunächst nur als nothwendiges Postulat erledigte erste Aufgabe, den trinitarischen Process von dem Weltprocess unabhängig zu machen, von selbst ihre tiefere Begründung finden wird.

Bevor wir indess zur Darstellung dieser Lehre selbst übergehen, werden wir uns über die Bedeutung einiger dabei in Frage kommenden Ausdrücke zu verständigen haben.

Um das Wesen Gottes zu bezeichnen, bot die griechische Sprache den unzweideutigen Ausdruck *οὐσία* dar, an dessen Stelle jedoch oft der ihm nahe liegende Ausdruck *φύσις* tritt, ohne dass in diesem Falle eine beabsichtigte Unterscheidung des letzteren vom ersteren bestimmt wahrzunehmen wäre. Das göttliche, wie das menschliche Wesen wird oft mit *φύσις* bezeichnet. Das Moment des Werdens, welches im Begriff der *φύσις* neben dem des Seins liegt, tritt bei Athanasius meistens nicht hervor, so dass er von einer *ἀγένητος φύσις* zu reden vermag *(de decr. 7)*. Eine nachdrückliche Unterscheidung der *φύσις* von dem ewig sich gleich bleibenden Sein wird jedoch in Rücksicht auf Christum *c. Apoll. 1, 12.* gemacht, worüber ausführlich in der Christologie zu reden sein wird. — Während nun *οὐσία* und *φύσις* die unzweideutige Bezeichnung für das Einheitliche des göttlichen Wesens ist, bezeichnet eben so gewiss der Ausdruck *πρόςωπα* die Dreiheit desselben. *Πρόςωπον* ist jedoch nicht sowol das für sich seiende Wesen, als vielmehr die für sich seiende Erscheinung desselben. Die besondere, für sich seiende Erscheinung mehrerer Dinge lässt aber die Annahme Eines und desselben Wesens hinter derselben zu, und darauf beruht es, dass Sabellius, der hinter dem dreifachen Fürsichsein der Erscheinung Gottes kein dreifaches Fürsichsein göttlichen Wesens annahm, sich der Bezeichnung *τρία πρόςωπα* für die Trinität bediente. Aber eben das veranlasste auch die orthodoxen Kirchenlehrer nach Sabellius diese Bezeichnung zu meiden, ein Streben, welches bei Athanasius, der die Sabellianische Häresie als die eine der für die kirchliche Lehre gefährlichen beiden Klippen unablässig bekämpfte, ebenfalls unverkennbar ist. Das Wort *πρόςωπον* für persönliches Fürsichsein findet sich zwar in seinen früheren, wie späteren

Schriften *(de decr. 14; c. Ar. 1, 54; 2, 8; ad Apoll. 2, 2. 10; de syn. 14; de inc. c. Ar. 9. 12. 18)*; aber es wird nie von den drei Personen der Gottheit, sondern immer nur von den beiden Naturen Christi gebraucht *(c. Apoll. 2, 2. 10* verneint er die *διαίρεσις προςώπων* Christi, d. h. *τοῦ θεοῦ* und *τοῦ ἀνθρώπου, τῆς θεότητος* und *τῆς ἀνθρωπότητος*; *de decr. 1, 14; c. Ar. 1, 54; 2, 8* weist er darauf hin, wie bei allen Aussagen der Schrift zu beachten sei, auf welche Natur oder welches *πρόςωπον* sie sich beziehen); oder der Ausdruck kommt nur in der Redensart vor: *ἐκ προςώπου τινός* Etwas reden oder thun, d. h. im Namen, in der Rolle Jemandes *(de incarn. c. Ar. 9. 12. 18)*. — Zwischen *οὐσία* und *πρόςωπον* liegt seinem ursprünglichen Begriffe nach der Ausdruck *ὑπόστασις*. Er bezeichnet das für sich seiende Wesen, die für sich existirende Substanz eines Dinges. Das Moment des Wesens macht ihn der *οὐσία* verwandt, das Moment des Fürsichseins dem *πρόςωπον*. Darauf beruht der schwankende Gebrauch desselben, bevor er gegen das Ende des 4. Jahrhunderts fixirt wurde. Origines, der zwischen dem Wesen des Vaters und Sohnes und Geistes bestimmte Unterschiede machte, führte das Wort in die Sprache der Theologie ein. Sein Beispiel fand wegen seines Ansehns, wie wegen des Sabellianischen Gegensatzes bis zu Arius Zeit Nachahme. Die ausgeprägte subordinatianische Unterscheidung aber, die Arius zwischen dem dreifachen Fürsichsein des göttlichen Wesens machte, die Verkennung der Einheit desselben empfahl wiederum sorgfältige Vorsicht im Gebrauch des Ausdrucks, veranlasste insbesondere nicht sowol das in dem Worte liegende Moment des unterschiedenen Fürsichseins, als das des Wesens zu betonen. Das Nicänische Symbol ging mit dem Beispiele voran, *ὑπόστασις* gleichbedeutend neben *οὐσία* zu stellen (*ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι τὸν υἱὸν ἀναθεματίζει ἡ ἐκκλησία*), und ihrem Vorbilde folgte in der Regel Athanasius als Vertheidiger des Nicänums, aber nur in der Regel. Es ist bekannt, dass insbesondere Basilius das andere Moment des Ausdrucks ins Auge fasste und darauf drang, für das dreifache Fürsichsein in dem Einen Wesen der Gottheit das Wort *ὑπόστασις* im Gegensatze zur *οὐσία* allgemein zu gebrauchen, ein Streben,

das für die morgenländische Theologie von bleibendem Erfolge gewesen ist. Ohne Zweifel indess ist Basilius in dieser Bemühung nicht der einzige, wahrscheinlich auch nicht der erste gewesen, sonst wäre der Erfolg derselben wohl nicht so leicht und allgemein geworden. Durch die ganze Periode des Arianischen Streites wurde das Bedürfniss gefühlt, aus der Unklarheit der Ausdrücke zu bestimmt unterscheidenden Bezeichnungen der im Kampf liegenden Begriffe zu kommen. Aber dieses Bedürfniss machte sich nur allmählig geltend. Es liess das Wort *ὑπόστασις* in seinem Gebrauche vom Nicänum zum Konstantinopolitanum eine Entwicklung erfahren, die von dem Einen Momente des Wortes zum andern h i n ü b e r f ü h r t e. Jede Entwicklung aber lässt während ihrer Dauer die sich entwickelnde Sache mehr oder weniger unklar erscheinen. Daher erklärt es sich, dass Athanasius, der die Entwicklung des ganzen Dogmas von dem Einen Koncil zum andern trägt, von dieser Unklarheit, welche in dieser Periode an dem Worte *ὑπόστασις* haftet, nicht hat frei bleiben können. Er hätte sonst mit dem Anfang brechen oder sich gegen das Ende sträuben, d. h. die Bedeutung, welche im Nicänischen Symbol das Wort hatte, entschieden aufgeben, oder die, welche es gegen das Koncil zu Konstantinopel annahm, durchaus von sich weisen müssen. Beides suchte er zu vermeiden, indem ihm die Autorität des Nicänums und die sich in der Bestimmung des Dogmas mehr und mehr entwickelnde Klarheit gleich wichtig erschienen. Hieraus erklärt sich der Beschluss, den die Synode zu Alexandria 362 unter seinem Vorsitze über den zu Antiochien in Rücksicht auf die Bedeutung von *ὑπόστασις* ausgebrochenen Streit fasste. Er giebt den Meletianern, die drei Hypostasen lehrten, aber nicht drei Götter, drei *ἀρχάς*, sondern Eine dabei annahmen, Recht, aber eben so wenig den Eustathianern, die *ὑπόστασις* gleichbedeutend mit *οὐσία* fassten und darum nur von Einer Hypostase redeten, Unrecht, und erklärt, dass die Gegner in der Sache übereinstimmend seien, der Streit sich nur um Ausdrücke drehe, ertheilt jedoch den Rath, einfach bei der Ausdrucksweise des Nicänums zu bleiben *(ad Antioch. 5. 6)*. Zum Belege der gegebenen Erörterung des Athanasianischen Sprachgebrauchs mögen folgende Stellen

dienen. In der Schrift *de decret.* schliesst Athanasius sich noch ganz an den Nicänischen Sprachgebrauch an, verneint *c. 7* und *27*, dass der Sohn *ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστάσεως καὶ οὐσίας,* als der des Vaters sei. Er verwirft es ferner *c. 26* mit Dionysius von Rom, die göttliche *μοναρχία εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας* zu theilen, anstatt den Sohn für *τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἀδιαίρετον* zu bekennen. Die Stellung von *ὑπόστασις* zwischen den beiden andern substantiellen Begriffen, ferner der in dem Gegensatze enthaltene Begriff *οὐσία* veranlassen uns, auch hier *ὑπόστασις* synonymisch mit *οὐσία* zu fassen. Dasselbe gilt von *c. Arian. 3, 66: ὥσπερ ὁ πατὴρ τῆς ἰδίας ὑποστάσεώς ἐστι θελητής, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτοῦ.* Der erste Satz würde die durch *ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας* in den zweiten aufgenommene Beweiskraft verlieren, wenn *ὑπόστασις* hier nicht der *οὐσία* synonym wäre. So wird *c. Arian. 3, 65* der Sohn *χαρακτὴρ τῆς πατρικῆς οὐσίας,* wie *ὑποστάσεως χαρακτήρ* genannt. Noch in der Schrift *ad Afros,* geschrieben gegen 370, giebt er ausdrücklich die Erklärung, dass *ὑπόστασις* der *οὐσία* ganz gleich zu fassen sei. Es bewegt ihn aber die Autorität des Nicänischen Koncils dazu, die er in der genannten Schrift gegen die Angriffe der Arianer in Rücksicht auf die im Nicänischen Symbol gebrauchten Ausdrücke vertheidigt. So heisst es *c. 8:* Die Väter schrieben *ὁμοούσιος,* um das *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως εἶναι τὸν υἱόν* zu verwerfen, und darum schreibt er *c. 4: ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. ἡ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὕπαρξίς ἐστιν.* — Dagegen hält er in einer zweiten Klasse von Stellen die beiden Momente des Begriffes *ὑπόστασις* zusammen und fasst so den Ausdruck in seiner ursprünglichen etymologischen Bedeutung als für sich seiendes Wesen. Dahin gehört *expos. fid. 2: οὔτε τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς, ὥσπερ σωματοφυῶς ἐπ' ἀνθρώπων, ἐστὶ λογίσασθαι, ἵνα μὴ πολυθεΐαν ὡς τὰ ἔθνη φρονήσωμεν.* Es könnte Jemand diese Stelle auf Grund der späteren Bedeutung von *ὑπόστασις* so fassen, als habe Athanasius hier nur die absolute Trennung des dreifachen Fürsichseins in dem Einen göttlichen Wesen verneinen und statt dessen sagen wollen, der Vater sei nicht Vater ohne den

Sohn und umgekehrt. Dann hätte *ὑπόστασις* bei Athanasius schon bald nach dem Nicänum die später kirchlich fixirte Bedeutung gehabt. Dass aber nicht blos die Trennung des dreifachen Fürsichseins in der Einen Gottheit, sondern die Trennung in drei für sich seiende Wesen, in drei Götter verneint werden soll, das geht aus der weiteren in jenem Kapitel gegebenen Exposition hervor, nach welcher der Gegensatz zu jener Verneinung die Bejahung ist, im Vater und Sohn sei Eine *θεότης*, wie in Quelle und Fluss Ein Wasser. Es kommt dem Athanasius darauf an, in dem dreifachen göttlichen Fürsichsein Ein ursprüngliches göttliches Wesen zu erkennen, die drei Personen nicht jede in sich selbst begründet, also nicht jede absolut zu denken. In demselben Sinne sagt er *c. Ar. 4, 1*, der Sohn sei nicht *ὡς ἀρχὴ ἑτέρα καθ' ἑαυτὸν ὑφεστώς, ἵνα μὴ τῇ ἑτερότητι δυαρχία καὶ πολυαρχία γένηται, ἀλλὰ τῆς μίας ἀρχῆς ἴδιος υἱός*; aber eben so wenig sei seinem Wesen das Fürsichsein zu nehmen: *ἐκ θεοῦ θεός ἐστιν, ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης*. Eben so ist *ὑπόστασις* in der Stelle *c. Arian. 4, 25* (*μαίνεται Σαβέλλιος λέγων τὸν πατέρα εἶναι υἱὸν καὶ ἔμπαλιν τὸν υἱὸν πατέρα, ὑποστάσει μὲν ἕν, ὀνόματι δὲ δύο*) noch für sich seiendes Wesen. — Die dritte Klasse von Stellen bilden die, in denen *ὑπόστασις* der *οὐσία* entgegengesetzt wird und der ganze Begriff des Wortes in den des Fürsichseins fällt. Es sind *in illud omnia 6*: *τὸ γὰρ τρίτον τὰ τίμια ζῶα ταῦτα προςφέρειν τὴν δοξολογίαν ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος λέγοντα, τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεικνύντα ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῷ λέγειν τὸ κύριος τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσιν*; und *de incar. c. Arian. 10*, ebenfalls zu *Jes. 6, 3*: *πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα κύριος σαβαώθ ἐστι. μία γὰρ θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν.* Hier hat *ὑπόστασις* offenbar die Bedeutung, welche nach Athanasius das Wort in dem kirchlichen Sprachgebrauche allgemein behalten hat. — Wegen der Wichtigkeit, welche dies Wort in der Theologie erlangt hat, schien es uns nothwendig, die allmähliche Entwicklung seiner Bedeutung bei Athanasius nachzuweisen, abgesehen ganz davon, dass wir der klaren Verständigung über dasselbe zur weiteren Untersuchung der Lehre des Athanasius bedürfen. Es ist jedoch noch zu bemerken, dass die Entwicklungsmomente des Aus-

drucks keineswegs der Zeit nach auf einander folgen, sondern in Schriften der verschiedensten Perioden durcheinander liegen.

Wir gehen nunmehr zur Sache selbst, zur Beantwortung der Frage über, wie die wiederholt angegebene zweite Aufgabe des Dogmas von Athanasius gelöst worden sei. Dass von den beiden im Begriffe der Dreieinigkeit liegenden Momenten durchaus keins in dem andern verloren oder durch dasselbe abgeschwächt werden dürfe, das stand ihm immer klar vor Augen. Als die beiden fundamentalen Irrthümer, vor welchen das Dogma zu bewahren sei, bezeichnet er stets den judaistischen Monotheismus und den hellenischen Polytheismus. Zu jenem würde das Dogma durch Sabellianische, zu diesem durch tritheistische Wendung gelangen. *Καὶ οὔτε ἔλαττον*, heisst es *ad Serap. 1, 28.* in Beziehung auf die Einheit Gottes im Vater, Sohn und heiligen Geist, *φρονεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, ἵνα μὴ εἰς τοὺς νῦν κατὰ Καϊάφαν Ἰουδαίους καὶ εἰς Σαβέλλιον ἐμπέσῃ, οὔτε πλεῖον ἐπινοεῖ, ἵνα μὴ εἰς τὴν Ἑλλήνων πολυθεότητα κυλισθῇ.* Gott hat eben so wenig blos ein einfaches Sein, wie Sabellius lehrt, als ein getrenntes dreifaches Sein, *τρεῖς ὑποστάσεις, μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς, τρεῖς ἀρχάς (exp. fid. 2; c. Ar. 3, 15).* Die Einheit und Dreiheit des göttlichen Wesens ist vielmehr in und mit einander zu denken, also dass Vater, Sohn und Geist untrennbar und in der Weise geeint gedacht werden müssen, dass, wenn der Vater genannt wird, auch der Sohn mit ihm gedacht werde und in dem Sohne der heilige Geist; der Vater ist in dem Sohne und der Geist nicht ausser demselben. In der Trias ist Eine Gottheit und Ein Gott (*ἡ γὰρ ἁγία καὶ μακαρία τριὰς ἀδιαίρετος καὶ ἡνωμένη πρὸς ἑαυτήν ἐστι, καὶ λεγομένου τοῦ πατρὸς πρόςεστι καὶ ὁ τούτου λόγος καὶ τὸ ἐν αὐτῷ τῷ υἱῷ πνεῦμα. ἐὰν δὲ καὶ ὁ υἱὸς ὀνομάζηται, ἐν τῷ υἱῷ ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ τὸ πνεῦμα οὐκ ἔστιν ἐκτὸς τοῦ λόγου. μία θεότης ἐστί, καὶ εἷς θεός ἐστιν ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, ad Ser. 1, 14*). Jede der drei Personen in der Trias hat für sich seiendes Wesen, die Trias enthält nicht blos drei Namen, sondern drei Subjekte (*τριὰς δέ ἐστιν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον — ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει τριάς. ὥςπερ γὰρ ὁ ὢν ἐστιν ὁ πατήρ, οὕτως ὁ ὢν ἐστι καὶ ἐπὶ πάντων θεὸς ὁ τούτου λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα οὐκ*

ἀνύπαρκτόν ἐστιν, ἀλλ' ὑπάρχει καὶ ὑφέστηκεν ἀληθῶς, l. c. 28); aber die drei Personen sind dennoch Ein Gott (*εἷς θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται, l. c.*). Aber in welcher Weise erörtert Athanasius nun die beiden Momente der Dreieinigkeit? Was sagt er von den drei Personen aus? Wie fasst er die Einheit derselben? Die Lehre vom Vater und Sohne hat Athanasius ungleich reicher behandelt, als die vom heiligen Geiste, und durch diesen Umstand finden wir uns genöthigt, jene beiden Fragen zunächst hinsichtlich der beiden ersten Personen der Trinität zu beantworten und daran dann die Lehre vom heiligen Geiste anzuknüpfen.

Der Vater ist unter den drei Personen der Quell des göttlichen Wesens (*θεότης, οὐσία*) und des Fürsichseins, der Eine Ursprung (*μία ἀρχή*) der Substanz und der Hypostasen (*c. Ar. 4, 1 etc.*). Er ist *ὁ θεός (de sent. Dion. 21; de decr. 18. 32)*, er ist *αὐτὸς ὁ θεός (c. Ar. 2, 2; 4, 26; ad Ser. 1, 25)*, er allein ist *ἀγέννητος θεός (exp. fid. 1)*, der Quell des Sohnes und des Geistes. Er ist *αὐτάρκης (c. Ar. 2, 41)*. Sein Wesen ist ewig vollkommen (*οὐ ἀτελὴς οὐσία τοῦ πατρὸς ἦν ποτε, c. Ar. 1, 14*). Was er als solcher ewig substantiell in sich hat, hat er als Persönlichkeit, um in unserer Sprache zu reden, d. h. er hat es als wollendes und sich seiner selbst bewusstes Wesen (*ὁ πατὴρ τῆς ἰδίας ὑποστάσεώς ἐστι θελητής c. Ar. 3, 66; ὁ πατήρ*, bekennt Athanasius mit Dionysius, *ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς ἐστιν, de sent. Dion. 23*). Aber Alles, was er ist, das ist er ewig doch zugleich als Vater; das Vatersein kann nie weggedacht werden von seinem ewig vollkommenen geistigen Wesen. Als Vater hat er aber den Sohn; den Sohn zu haben, das gehört zu seinem vollkommenen Wesen. — Der Sohn ist dem Vater *ὁμοούσιος*, d. h. er ist dem Vater dem Wesen nach vollkommen gleich (*κατὰ πάντα ὅμοιος*), nur mit dem Einen Unterschiede, dass er nicht, wie der Vater, eine zweite *ἀρχὴ τῆς θεότητος* ist, sondern seinem ganzen Wesen nach aus dem Vater (*οἱ ἐπίσκοποι — ἠναγκάσθησαν — εἰπεῖν καὶ γράψαι, ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱόν*, wie die Geschöpfe, *ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσιν, de decr. 20; ὁ ἑωρακὼς ἃ τὸν ἑώρακε τὸν πατέρα, διὰ τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας καὶ τὴν κατὰ*

πάντα ὁμοιότητα τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα, c. Ar. 2, 22). Auf beide Momente des Wortes *ὁμοούσιος* legt Athanasius ein gleiches Gewicht. Er sagt *de syn. 41, ὁμοούσιος* sei nicht blos *ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν, ὁμοιούσιος,* sondern es bezeichne *τό τε ὁμοιούσιον καὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας,* die Einheit dieser beiden Momente entspreche erst dem *ὁμοούσιον.* *) Das Eine Moment des Wortes schliesst vorzugsweise die Eine Verirrung des Dogmas aus, nämlich die falsche Einheit, wie die judaistische und Sabellianische; das andere weist die falsche Dreiheit zurück, wie die Arianische. Das erstere, das *ὁμοιούσιον,* haben die Arianer zu Nicäa auch willig als dem Wesen des Sohnes entsprechend angenommen, während gerade deshalb das zweite das *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός,* mit dem ersteren verbunden werden musste, um ihre Anschauung, die sich in das *ὁμοιούσιον* fügte, auszuschliessen *(de decr. 20).* Das zweite Moment liegt etymologisch nicht in dem Worte *ὁμοούσιος*; es ist vielmehr aus dem Begriffe *υἱός* als die nothwendige Beschränkung des *ὁμοούσιον* herübergenommen, um die Verbindung als *υἱὸς ὁμοούσιος* möglich zu machen. Diese Verbindung war es hauptsächlich, worauf die Arianer ihre Angriffe, die das Wort *ὁμοούσιον* von ihnen zu erleiden hatte, richteten, was aber hier nicht weiter zu erörtern ist. Nach den beiden Momenten des zur Bezeichnung des Wesens der zweiten Hypostase symbolisch fixirten Ausdrucks, an den Athanasius, der Vertheidiger desselben, die Lehre vom Sohne anschloss, suchen wir diese nun genauer zu entwickeln.

Der Sohn ist also dem Vater durchaus *ὁμοιούσιος,* d. h. Alles, was der Vater hat, besitzt auch der Sohn, alle Momente, welche in dem Wesen des ersteren liegen, liegen auch in dem des letzteren, nur nicht eben das, was den Vater zum Vater macht. Beider Wesen deckt sich vollkommen. Wir

*) Es ist somit nicht ganz richtig, wenn Hesler („Athanasius als Vertheidiger der Homousie" Niedners Zeitschr. 1856. III. p. 339) als Momente des *ὁμοούσιον* 1. die Ewigkeit des Sohnes, 2. die Wesensgleichheit mit dem Vater bezeichnet. Dorner, dessen Angaben immer eine in der historischen Theologie seltene Treue und Zuverlässigkeit haben, giebt auch in diesem Punkte das Richtige an und zeigt zugleich, wie der Begriff der Ewigkeit erst mittelbar in dem *ὁμοούσιον* zu finden sei (a. a. O. I. p. 831. 32).

stellen die kräftigsten hierauf bezüglichen Aussagen kurz zusammen. *Πλήρης καὶ τέλειός ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ πλήρωμα τῆς θεότητός ἐστιν ὁ υἱός (c. Ar. 3, 1); ὁ υἱὸς ταυτόν ἐστιν ὡς θεός, καὶ ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος. τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρός, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατὴρ (l. c. 4); οὐκ ἐκ μέρους δὲ ἡ τῆς θεότητος μορφή, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ καὶ ὅλος θεός ἐστιν ὁ υἱός (l. c. 6); πάντα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, καὶ οὐδὲν ἐν τῷ πατρὶ πρὸ τοῦ λόγου (l. c. 67); οὔτε ὁ υἱὸς δὲ μέρος ἐστὶ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ ὅλος ἐστὶν ὅλου εἰκὼν καὶ ἀπαύγασμα (ad Serap. 1, 16); ὅλως οὐδέν ἐστιν ὧν ἔχει ὁ πατήρ, ὃ μὴ τοῦ υἱοῦ ἐστιν (l. c. 2, 2); φέρε τοίνυν, ἴδωμεν τὰ τοῦ πατρός, ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα ἐπιγνῶμεν, εἰ αὐτοῦ ἐστιν. ἀΐδιός ἐστιν ὁ πατήρ, ἀθάνατος, δυνατός, φῶς, βασιλεύς, παντοκράτωρ, θεός, κύριος, κτίστης καὶ ποιητής. ταῦτα εἶναι δεῖ ἐν τῇ εἰκόνι, ἵνα ἀληθῶς ὁ τὸν υἱὸν ἑωρακὼς ἴδῃ τὸν πατέρα (c. Arian. 1, 21; in illud omnia 4, 5).* Diese entschiedenen und unzweideutigen Aussagen über die vollkommene Wesensgleichheit des Sohnes und des Vaters haben wir wegen ihrer Bestimmtheit und Unzweideutigkeit als die unverletzliche Grundlage aller von Athanasius weiter gegebenen und von uns zu referirenden Erörterungen anzusehen. Sie lassen es in ihrer Klarheit unmöglich zu, erläuternden Bestimmungen, wie sie Athanasius z. B. in bildlichen Vergleichungen gegeben hat, eine solche Bedeutung beizulegen, dass darauf die Behauptung gegründet werden könnte, die Lehre des Athanasius schwanke unklar zwischen einem emanatistischen Substantialismus und einem tritheistischen Subjektivismus (Meier, Trin. 1, p. 148. 158), ohne Vermittlung erscheine der Sohn bald als freies Subjekt, bald als selbstlos vom Vater abhängig (Baur, Trin. 1, p. 440 *). Solcher Unklarheit,

*) Die Darstellung der Lehre des Athanasius fasst Baur eben durch das Urtheil zusammen, dass Athanasius das Zugleichsein der beiden Momente, des Indemvaterseins und des Fürsichseins des Sohnes, mit aller Entschiedenheit des Bewusstseins ausgesprochen habe, ihm aber die Art und Weise der Vermittelung völlig unklar gewesen sei. Ueber Baurs Auffassung der Lehre des Athanasius und seiner Zeitgenossen ist überhaupt Dorners treffliche Kritik zu vergleichen, a. a. O. I. p. 933 Anm.

das steht von vorn herein fest, ist ein Mann wie Athanasius nicht fähig zu halten; wir hoffen aber auch, es nachzuweisen, dass er sich durchaus nicht darin befunden hat. — Die vollkommene Gleichheit des Sohnes und des Vaters macht es nun zunächst unmöglich, den Sohn als aus Nichts geschaffen anzusehen; denn in diesem Falle müsste auch vom Vater gesagt werden können, dass er aus dem Nichts geworden sei. Eben so wenig aber kann er in sich selbst seines Wesens Grund haben, wie der Vater, das würde zum Dualismus führen. Beides ist gleich unmöglich, sowohl dass er *ἔξωθεν πεποίηται,* wie dass er *ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπέστη καὶ ὑποστὰς προςκεκόλληται τῷ πατρί*; so bleibt also nichts Anderes übrig, als *ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς λέγειν αὐτόν (c. Ar. 4, 3).* Aber zum Wesen des Vaters, aus dem er ist, verhält er sich nicht wie ein Accidens zur Substanz, er ist nicht eine blosse *ποιότης τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*; denn alsdann wäre 1. *σύνθετος ὁ θεὸς ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος, πᾶσα γὰρ ποιότης ἐν οὐσίᾳ ἐστίν*; 2. *ὁ πατὴρ αὐτὸς ἑαυτοῦ πατὴρ* und *ὁ υἱὸς αὐτὸς ἑαυτὸν γεννῶν καὶ γεννώμενος ὑφ' ἑαυτοῦ (l. c. 4, 2. 4).* Die Wesensmomente des Sohnes sind also nicht die blosse Erscheinung der Wesensmomente des Vaters, so dass Gott Vater wäre z. B. als *σοφός,* aber Sohn als *σοφία*; oder die Wesensmomente des Sohnes sind nicht die des Vaters selbst, so dass Vater und Sohn nur verschiedene Namen Eines und desselben Wesens wären. Vielmehr hat der Sohn als aus dem Vater gezeugt für sich Subsistenz nach Art des vom Feuer ausströmenden Lichtes (*οὐκοῦν ὡς γέννημα κυρίως ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ τοῦ φωτὸς παράδειγμα, l. c. 4, 2).* Es verdient durchaus Beachtung, dass Athanasius grade zur Veranschaulichung des gegen den Substantialismus und Sabellianismus ausgesprochenen Gegensatzes der für sich seienden Subsistenz des Sohnes sich hier des Vergleiches mit dem Lichte in seinem Verhältnisse zum Feuer bedient. Es folgt daraus, dass Athanasius durch diesen und ähnliche Vergleiche das Verhältniss des Sohnes zum Vater grade nicht als das des Accidens zur Substanz bezeichnen will, wie die Vergleiche meistens gedeutet werden, sondern dass er solche Auffassung dadurch auszuschliessen und ein anderes Wesensverhältniss dafür an die Stelle zu setzen

beabsichtigt. Eine andere Frage ist dann nur die, ob diese Bilder ihrem Zwecke ganz angemessen sind. Durch sinnliche Vergleiche rein geistige Verhältnisse zu veranschaulichen, hat immer etwas sehr Bedenkliches. Wenn es aber geschehen ist, so hat man vor allen Dingen zu fragen, welche Momente der Sache selbst durch das Bild veranschaulicht werden sollen, aber keineswegs alle Momente des Bildes auf die Sache zu übertragen. Auf dem letzteren unberechtigten Verfahren beruht es, dass man auf Grund der von Athanasius angezogenen Bilder seine Lehre von der Zeugung des Sohnes als emanatistischen Substantialismus gedeutet hat. Athanasius deutet den oft angezogenen Vergleich vom Feuer und Lichte in der wiederholt citirten Stelle *c. Ar. 4, 2* selbst aufs klarste, giebt genau die Momente des Verhältnisses vom Vater zum Sohne an, welche er durch das Bild veranschaulichen will. Nämlich:

1. dass der Sohn im Wesen des Vaters seinen Grund habe und nicht zwei gleich ursprüngliche göttliche Wesen in ihnen anzunehmen seien (*ὡς γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς, οὕτως ἐκ θεοῦ λόγος — λεχθείη ἂν καὶ οὕτως μία ἀρχὴ θεότητος καὶ οὐ δύο ἀρχαί*);
2. dass dennoch der Sohn für sich seiende Subsistenz habe (*ὁ υἱὸς λόγος οὐκ ἀνούσιος οὐδὲ οὐχ ὑφεστώς, ἀλλ' οὐσιώδης ἀληθῶς*);
3. dass der Sohn dessenungeachtet vom Vater nicht getrennt sei, sondern mit ihm eine unverletzte Einheit bilde (*οὔτε ὁ λόγος κεχώρισται τοῦ πατρός — ἡ μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ὁλόκληρος μένει*);
4. dass der Vater ewig den Sohn gezeugt habe (*οὔτε ὁ πατὴρ ἄλογος πώποτε ἦν ἤ ἐστιν*).

Hiezu kommen noch zwei andere Momente, die *c. Ar. 4, 2* zwar angedeutet sind, aber sich nur an andern Orten bei Gebrauch des Vergleichs klar hervorgehoben finden, nämlich:

5. dass der Sohn im Wesen des Vaters von Natur (*φύσει*) und nicht wie die Geschöpfe im blossen Willen desselben seinen Grund habe;
6. dass im Vater und Sohne ein und dasselbe göttliche Wesen ohne allen Unterschied sei (*μία θεότης, μία οὐσία ἐν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ*).

Dem Bilde vom Feuer und Lichte steht zur Seite das der Sonne (ἥλιος) und ihres Abglanzes (ἀπαύγασμα), als deren gleiche Substanz das Licht (φῶς) bezeichnet wird. *Οὐκ ἄν τις εἴποι δύο φῶτα εἶναι ταῦτα, ἀλλὰ δύο μὲν ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα, ἓν δὲ τὸ ἐξ ἡλίου φῶς ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φωτίζον τὰ πανταχοῦ. οὕτω καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρός ἐστιν, ὅθεν καὶ ἀδιαίρετός ἐστι καὶ οὕτως εἷς θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ. οὕτω γοῦν ἓν αὐτῶν ὄντων καὶ μιᾶς αὐτῆς οὔσης τῆς θεότητος, τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ, ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρός, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατήρ (c. Ar. 3, 4).* Auf die Gleichheit der göttlichen Substanz im Vater und Sohne und die dadurch und durch ihren gleichen Ursprung gegebene Einheit wird also in diesem Vergleiche Nachdruck gelegt. In ähnlicher Weise werden Vater und Sohn ihrem Wesen und Verhältnisse nach mit einem Quell und seinem Flusse, denen das Wasser gemeinsam ist, verglichen (*ὥσπερ οὐκ ἔστιν ἡ πηγὴ ποταμὸς οὐδὲ ὁ ποταμὸς πηγή, ἀμφότερα δὲ ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν ὕδωρ τὸ ἐκ τῆς πηγῆς εἰς τὸν ποταμὸν μετοχετευόμενον, οὕτως ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν θεότης ἀῤῥεύστως καὶ ἀδιαιρέτως τυγχάνει (exp. fid. 2.)*. Im Gebrauch dieser Bilder folgte Athanasius nur dem kirchlichen Herkommen, wie sich z. B. Dionysius von Alexandrien in seiner Schrift *τὰ βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας* des zuletzt angeführten Vergleichs ganz in der Weise des Athanasius bediente *(de sent. Dion. 18)*. Es ist also keineswegs die Kategorie von Substanz und Accidens, welche von dem Bilde auf das Wesen und Verhältniss des Vaters und Sohnes übertragen werden soll, keineswegs der emanatistische Zug, den Athanasius beachtet wissen will, sondern nur die oben gegebenen Gesichtspunkte hat er bei der Vergleichung im Auge. Dass es ihm bei jenen Vergleichen gar nicht auf den angedeuteten Zug ankommt, sondern hauptsächlich auf die beiden Momente des ὁμοούσιον, nämlich auf die Wesensgleichheit und den Ausgang des Sohnes vom Vater, lehrt auch ein anderer, von ihm wiederholt angezogener Vergleich, nämlich der eines Königs mit seinem Bilde. Er findet sich z. B. *c. Ar. 3, 5.* Zunächst soll hier durch den Vergleich das ὁμοιούσιον des Vaters und des Sohnes veranschaulicht

werden: ἐν γὰρ τῷ υἱῷ ἡ τοῦ πατρὸς θεότης θεωρεῖται. τοῦτο δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ παραδείγματος τῆς εἰκόνος τοῦ βασιλέως προσεχέστερόν τις κατανοεῖν δυνήσεται. ἐν γὰρ τῇ εἰκόνι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφὴ τοῦ βασιλέως ἐστί, καὶ ἐν τῷ βασιλεῖ δὲ τὸ ἐν τῇ εἰκόνι εἶδός ἐστιν. Die Wesensgleichheit wird aber eben als Folge des ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός bezeichnet: διατί δὲ τὰ τοῦ πατρὸς ἐφ' υἱοῦ λέγεται, ἢ ὅτι ἐξ αὐτοῦ γέννημά ἐστιν ὁ υἱός; διατί δὲ καὶ τὰ τοῦ υἱοῦ ἴδιά ἐστι τοῦ πατρός, ἢ ὅτι πάλιν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἴδιόν ἐστι γέννημα ὁ υἱός; dieser Vergleich mit dem Könige und seinem Bilde hat also durchaus Nichts mit der Kategorie von Substanz und Accidens zu thun. *) Da er aber dem mit der Sonne und ihrem Glanze zu gleichem Zwecke zur Seite gestellt wird *(cfr. l. c. 3, 4)*, so ist keine Folgerung berechtigter als die, dass auch in dem Bilde der Sonne und ihres Glanzes das Verhältniss von Substanz und Accidenz durchaus unberücksichtigt zu lassen ist.

Um nun klarer, als es aus bildlichen Darstellungen möglich ist, zu erkennen, wie Athanasius das Verhältniss des Sohnes zum Vater aufgefasst habe, wenden wir uns zu den Bestimmungen, durch die Athanasius das Verhältniss insofern genauer erörtert, als der Sohn des Vaters λόγος ist. Wir stellen sie zunächst zusammen. Der Sohn ist der Logos Gottes des Vaters, mit dem Vater eine untrennbare Einheit göttlichen Wesens bildend (εἷς ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ μόνος ἴδιος καὶ γνήσιος ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὢν υἱὸς καὶ ἀχώριστον ἔχων πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ τὴν ἑνότητα τῆς θεότετος, *c. Ar. 2, 41*). Dieser Logos ist so wenig als λόγος ἐνδιάθετος, wie προφορικός zu fassen *(exp. fid. 1)*, damit alle Begriffe der Beschränkung und der Entwicklung ihm ferne bleiben. Ausser dem Logos, welcher der Sohn ist, hat der Vater keinen Logos, als ob der Sohn etwa nur uneigentlich sein Logos genannt

*) Es ist uns unbegreiflich, wie Baur I, *p.* 438 grade in diesem Vergleiche das Verhältniss von Substanz und Accidens finden kann. Wir meinen, dass der wirkliche Gegenstand eben so unabhängig von seinem Bilde ist, wie andererseits das fertige Bild von dem wirklichen Gegenstande. Es ist uns ganz neu, dass eine Person und ihr Portrait sich wie an sich seiendes Wesen und seine Erscheinung zu einander verhalten.

würde, jener dagegen der immanente und ungezeugte wäre (*c. Ar. 2, 37*). Ohne den Logos, welcher der Sohn ist, wäre der Vater *ἄλογος* und *ἄσοφος* (*l. c. 32; de decr. 15*). Von dem *λόγος* ist jedoch der *νοῦς* in Gott zu unterscheiden. Wie sich der *νοῦς* des Menschen zu dessen *λόγος* verhält, grade so verhält sich der Vater zum Sohne (*εἰ γὰρ δὴ λόγου προϊόντος παρὰ ἀνθρώπων ἐνθυμούμεθα τὴν τούτου πηγὴν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ τῷ λόγῳ ἐπιβάλλοντες τὸν νοῦν σημαινόμενον ὁρῶμεν τῷ λογισμῷ· πολλῷ πλέον μείζονι φαντασίᾳ καὶ ἀσυγκρίτῳ ὑπεροχῇ τοῦ λόγου δύναμιν ὁρῶντες, ἔννοιαν λαμβάνομεν καὶ τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς αὐτοῦ, c. Gent. 45*). Wie der *νοῦς* des Menschen nicht ohne *λόγος* ist, und der Logos nicht ohne *νοῦς*; wie der *νοῦς* den *λόγος* des Menschen schafft, und der *λόγος* den *νοῦς* offenbart, so hat Gott der Vater, der höchste und allgemeine *νοῦς*, den Sohn als *λόγος* zu seiner ewigen Offenbarung (*ὡς γὰρ ὁ ἡμέτερος νοῦς ἐρεύγεται μὲν ἀφ' ἑαυτοῦ τὸν λόγον, καὶ ἔστι μὲν ἑκάτερος ἕτερος θατέρου, ἴδιον καὶ τοῦ λοιποῦ κεχωρισμένον εἰληχὼς τόπον, ὁ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ, ὁ δὲ ἐπὶ τῆς γλώττης οἰκῶν· οὐ μὴν διεστήκασιν οὐδὲ καθάπαξ ἀλλήλων στέρονται, οὐδέ ἐστιν ὁ νοῦς ἄλογος οὔτε ἄνους ὁ λόγος, ἀλλ' ὅγε νοῦς ποιεῖ τὸν λόγον ἐν αὐτῷ φανείς, καὶ ὁ λόγος δείκνυσι τὸν νοῦν ἐν αὐτῷ γενόμενος, καὶ ὁ μὲν νοῦς ἐστιν οἷον λόγος ἐγκείμενος, ὁ δὲ λόγος νοῦς προπηδῶν· καὶ ἔστιν ὁ μὲν οἷον πατὴρ ὁ νοῦς τοῦ λόγου, ὢν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὁ δὲ καθάπερ υἱὸς ὁ λόγος τοῦ υἱοῦ — οὕτως ὁ πατήρ, ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς, πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἑρμηνέα καὶ ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει, de sent. Dion. 23*, ein von Athanasius offenbar zur Erläuterung eigner Ueberzeugung gegebenes Referat aus einer Schrift des Dionysius Alex.). Der Logos ist demnach das Wort, *verbum*, aber ebensowol die Vernunft Gottes, *ratio*, und darum wird der Sohn wie der *λόγος*, so auch schlechthin die *σοφία* Gottes genannt. Weil er aber das geistige Wesen Gottes ist, in so fern es nicht in ruhender Immanenz bleibt, heisst er die *δύναμις* Gottes (*ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ τοῦ θεοῦ λόγος, σοφία, υἱὸς καὶ δύναμίς ἐστιν ὁ Χριστός, c. Ar. 4, 1*). Auch des Menschen Wort ist zwar der sich offenbarende *νοῦς* desselben; aber an ihm haftet ein zwiefacher Mangel. Es ist 1. aus Theilen zusammengesetzt und löst sich in Theile

wieder auf; 2. ist es ein blosser Schall, der Gedanke in ihm hat keine Realität. So ist es aber nicht mit dem göttlichen Logos, weil er des Vaters vollkommenes Abbild ist, Gott, der Vater, aber nicht, wie der Mensch, aus Theilen besteht und aus Nichts sein Wesen hat, sondern der ewig Einfache und Seiende ist (*ὁ ἐκ τῆς μιᾶς ἀρχῆς λόγος οὐ διαλελυμένος ἢ ἁπλῶς φωνὴ σημαντική, ἀλλ' οὐσιώδης λόγος καὶ οὐσιώδης σοφία ἐστίν· εἰ γὰρ δὴ μὴ οὐσιώδης εἴη, ἔσται ὁ θεὸς λαλῶν εἰς ἀέρα καὶ σῶμα οὐδὲν πλέον ἔχων τῶν ἀνθρώπων· ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ ὁ λόγος αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν, c. Ar. 4, 1; λόγος δὲ ὢν οὐ κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ὁμοιότητα, ὥςπερ εἶπον, ἐστὶ συγκείμενος ἐκ συλλαβῶν, ἀλλὰ τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς εἰκών ἐστιν ἀπαράλλακτος· ἄνθρωποι μὲν γὰρ ἐκ μερῶν συγκείμενοι, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενόμενοι συγκείμενον ἔχουσι καὶ διαλυόμενον τὸν ἑαυτῶν λόγον· ὁ δὲ θεὸς ὢν ἐστι καὶ οὐ σύνθετος· διὸ καὶ ὁ τούτου λόγος ὢν ἐστι καὶ οὐ σύνθετος, ἀλλ' εἷς καὶ μονογενὴς θεός, c. G. 41. cf. c. Ar. 2, 34. 35 sq.*). Der Logos ist demnach der göttliche *νοῦς*, wie er sich nach seinem ganzen Inhalte auf einmal für sich seiendes Wesen giebt. Alles, was in dem geistigen Wesen des Vaters ist, das hat der Sohn, aber nicht durch Theilnahme (*κατὰ μετοχὴν*), als ob der Vater sein Wesen vor der Zeugung des Sohnes schon gehabt hätte, sondern er ist das ganze Wesen des Vaters selbst, des Vaters ganzes Wesen ist nicht ohne des Sohnes Wesen, der Sohn ist des Vaters *αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις, αὐτοφῶς, αὐταλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐταρετή — καὶ μὲν καὶ χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα καὶ εἰκών, c. G. 46.* In Rücksicht auf die Wirksamkeit des Vaters und des Sohnes nach aussen hin deutet Athanasius an, dass der Vater und der Sohn beide wollen, aber es sei zwischen ihnen, bemerkt er, kein Fragen und Antworten, sondern ihre ganze Aktualität decke sich in jedem Momente, der Wille des Vaters sei in dem Sohne. Zu Ps. 33, 9 sagt er: *ὁ μεσίτης λόγος καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ γνωρίζει τὸ βούλημα τοῦ πατρός. ὅταν δὲ ἐργάζηται ὁ λόγος, οὐκ ἔστιν ἐκεῖ ἐρώτησις καὶ ἀπόκρισις, ἐν αὐτῷ γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ καὶ ὁ λόγος ἐν τῷ πατρί. ἀλλ' ἀρκεῖ τὸ βούλεσθαι καὶ τὸ ἔργον γίνεται, ἵνα τοῦ μὲν βουλήματος ᾖ γνώρισμα δι' ἡμᾶς τὸ εἶπεν,*

τὸ δὲ καὶ ἐγένετο οὕτως τό τε ἔργον σημαίνηται τὸ δια τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας, ἐν ῇ καὶ ἡ βούλησίς ἐστι τοῦ πατρός· καὶ αὐτὸ δὲ τὸ εἶπεν ὁ θεὸς ἐν τῷ λόγῳ γνωρίζεται, c. Ar. 2, 31. Also der Vater hat an sich ein Wollen (*βούλημα*), der Sohn thut es kund; das *εἰπεῖν* deutet auf des Vaters Willen, das *γενέσθαι* auf das des Sohnes; das Eine ist nicht ohne das Andere. So wenig also, wenn Athanasius den Sohn als das göttliche Denken (*λόγος καὶ σοφία*) bezeichnet, gefolgert werden darf, dass er damit dem Vater an sich das Denken absprechen wolle, so wenig darf daraus, dass er den Sohn den göttlichen Willen nennt, der nicht leide, vor sich einen noch andern Willen des Vaters zu denken, der Schluss gezogen werden, dass der Vater an sich kein Wollen habe (*καὶ γαρ ἴδιος ὢν λόγος τοῦ πατρὸς οὐκ ἐᾷ πρὸ ἑαυτοῦ λογίσασθαί τινα βούλησιν, αὐτὸς ὢν βουλὴ ζῶσα τοῦ πατρὸς καὶ δύναμις καὶ δημιουργὸς τῶν δοκούντων τῷ πατρί, c. Ar. 3, 63*). Wäre des Vaters Wille von dem des Sohnes begrifflich durchaus nicht zu unterscheiden, so könnte der Vater an sich so wenig sein eignes Wesen, wie das des Sohnes wollen, aber *ὥςπερ γὰρ τῆς ἰδίας ὑποστάσεώς ἐστι θελητής, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτῷ, l. c. 66.* Der Vater ist an sich durchaus *αὐτάρκης*, und dennoch kann er nie und nimmer ohne den Sohn gedacht werden (*c. Ar. 2, 41*). Es ist also durchaus falsch, dem Athanasius die Meinung beizulegen, als sei der Sohn als *λόγος* und *βουλή* nur ein Moment im Wesen des Vaters, nämlich das Moment, welches der göttlichen Substanz die Persönlichkeit gebe. Um aber ganz befähigt zu werden, den Grundgedanken, welcher den einzelnen, scheinbar zum Theil sich widersprechenden Bestimmungen eine lichtvolle Einheit giebt, in der Denk- und Redeform unserer Zeit auszudrücken, fügen wir dem Bisherigen zunächst noch das hinzu, was Athanasius noch genauer über die Zeugung des Sohnes aus dem Vater sagt. Im Allgemeinen ist sie, wie das Wesen Gottes überhaupt, etwas Unbegreifliches (*οὐδὲ πρέπει ζητεῖν, πῶς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ λόγος — ἢ πῶς γεννᾷ ὁ θεός, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ θεοῦ γεννήσεως· ἴσον γάρ ἐστι ζητεῖν, ποῦ ὁ θεός, καὶ πῶς ἐστιν ὁ θεός, καὶ ποταπός ἐστιν ὁ πατήρ, c. Ar. 2, 36*). Aber den-

noch lassen sich *via negationis* Bestimmungen darüber aufstellen. Bei der Zeugung des Menschen findet eine Theilung statt; Gott aber ist, wie schon bei anderer Gelegenheit bemerkt, untheilbar, darum ist auch seine Zeugung ohne Theilung. Weil der Menschen Zeugung durch eine Theilung geschieht, darum haben sie viele Söhne; Gott aber als der untheilbare kann nur Einen Sohn haben, in welchem sein ganzes Wesen erscheint (*ἁπλοῦς ὢν τὴν φύσιν, ἑνὸς καὶ μόνου τοῦ υἱοῦ πατήρ ἐστιν, de decret. 11*). Athanasius kommt wiederholt auf den Gedanken zurück, dass darum, weil der Sohn eines Menschen durch Theilung der Substanz gezeugt werde, einestheils ein und derselbe Vater viele Söhne habe und andererseits der Sohn wieder zum Vater werde, also die Zeugung eine simultane und successive Vielheit schaffe (*τῶν μὲν γὰρ ἀνθρώπων τὰ γεννήματα μέρη πῶς τῶν γεννώντων ἐστίν, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ τῶν σωμάτων ἡ φύσις οὐχ ἁπλῆ τίς ἐστιν, ἀλλὰ ῥευστή, καὶ ἐκ μερῶν ἔχει τὴν σύνθεσιν — δι' ἣν αἰτίαν καὶ πολλῶν κατὰ καιρὸν τέκνων γίνονται πατέρες οἱ ἄνθρωποι, l. c. — οἱ ἄνθρωποι μέρη εἰσὶν ἀλλήλων καὶ ἕκαστος γεννώμενος ἔχει τοῦ πατρὸς μέρος, ἵνα καὶ αὐτὸς ἑτέρου γένηται πατήρ. ἐπὶ δὲ τῆς θεότητος οὐκ ἔστιν οὕτως κτλ. ad Ser. 1, 16; 4, 6*). Es ist bekannt, wie dieser Gedanke in der Schellingschen Naturphilosophie eine wichtige Rolle gespielt hat; aber weniger bekannt möchte es sein, dass der Schellingsche Gedanke, darum producire die Natur eine simultane und successive Vielheit, weil sie nicht auf einmal ein absolutes Produkt zu zeugen vermöge, im Wesentlichen schon 1500 Jahr vor ihm ausgesprochen ist. Der Unterschied in der Anwendung ist, was hier gelegentlich bemerkt werden möge, nur der: Athanasius hält Gott und Welt aus einander und darum kommt es aus dem ewigen Grunde durch eine vollkommene Zeugung zu einem vollkommenen Erzeugniss, von der Welt aber wird nicht verlangt, was sie nie leisten kann; Schelling aber zieht das göttliche Wesen als das Absolute in eine räumlich und zeitlich getheilte Welt herein, und darum muss die Vielheit der Kreaturen den nothdürftigen Ersatz für das Eine vollkommene Erzeugniss des absoluten Grundes gewähren. Unendlichkeit und Endlichkeit hält Athanasius scharf auseinander und darum

kommt jede in sich selbst zu ihrem Rechte; Schelling mischt sie und darum gähnt die Unendlichkeit in der Endlichkeit ewig nach sich selber. Nach Athanasius kann also Gott als Vater nur Einen und zwar wesensgleichen Sohn gezeugt haben. Die Zeugung ist ferner eine ewige, Gott ist ewig Vater des Sohnes; denn sonst wäre er veränderlich (*ἀεὶ πατήρ, καὶ οὐκ ἐπιγέγονε τῷ θεῷ τὸ πατήρ, ἵνα μὴ καὶ τρεπτὸς εἶναι νομισθῇ, c. Ar. 1, 28*). Weil die menschliche Natur der Entwicklung unterliegt und unvollkommen ist, zeugen die Menschen zeitlich; weil das göttliche Wesen alle Entwicklung ausschliesst, ewig vollkommen ist, ist das von Gott Gezeugte ewig (*ἀνθρώπων ἴδιον τὸ ἐν χρόνῳ γεννᾷν διὰ τὸ ἀτελὲς τῆς φύσεως, θεοῦ δὲ ἀΐδιον τὸ γέννημα διὰ τὸ ἀεὶ τέλειον τῆς φύσεως, c. Ar. 1, 14*). Der Sohn und Logos ist darum mit dem Vater *συνάναρχος*, hat keinen Anfang seines Fürsichseins (*de decr. 32*); *ἀΐδιός ἐστιν ὁ υἱὸς καὶ συνυπάρχει τῷ πατρί, c. Ar. 1, 14.* — Von der Zeugung ist ferner eben so wenig zu sagen, dass sie durch, als dass sie ohne den Willen Gottes geschehen sei, wie man überhaupt von keinem Momente des göttlichen Wesens das Eine oder das Andere zu sagen vermag (*ἆρ' οὖν ἐπεὶ φύσει καὶ μὴ ἐκ βουλήσεώς ἐστιν ὁ υἱός, ἤδη καὶ ἀθέλητός ἐστι τῷ πατρί, καὶ μὴ βουλομένου τοῦ πατρός ἐστιν ὁ υἱός; οὔμεν οὖν, ἀλλὰ καὶ θελόμενός ἐστιν ὁ υἱὸς παρὰ τοῦ πατρός. ὡς γὰρ τὸ εἶναι ἀγαθὸς οὐκ ἐκ βουλήσεως μὲν ἤρξατο, οὐ μὴν ἀβουλήτως καὶ ἀθελήτως ἐστὶν ἀγαθός — οὕτω καὶ τὸ εἶναι τὸν υἱὸν εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο, ἀλλ' οὐκ ἀθέλητον οὐδὲ παρὰ γνώμην ἐστὶν αὐτῷ, c. Ar. 3, 66, cf. 63*). Sagt man, der Sohn sei ohne den Willen Gottes gezeugt, so stellt man Gott unter die *ἀνάγκη;* sagt man das Gegentheil, so hätte Gott vor dem Sohne Vernunft und Willen, die doch im Vater nicht ohne den Sohn sind (*l. c. 62; εἰ γὰρ καὶ αὐτὸς ἐν βουλήσει καθ' ἡμᾶς γέγονεν, ἀνάγκη καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ βούλησιν ἐν ἑτέρῳ τινὶ λόγῳ συνίστασθαι, l. c. 61.*) Die Zeugung als ein Akt der *φύσις* steht vielmehr über dem Begriff des Zwanges, wie der Willensfreiheit, schliesst beides in sich, die Nothwendigkeit, wie die Freiheit (*ὥσπερ γὰρ ἀντίκειται τῇ βουλήσει τὸ παρὰ γνώμην, οὕτως ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύσασθαι τὸ κατὰ φύσιν, l. c. 62*). — Auf die Zeugung

des Sohnes aus dem Vater darf auch nicht in so fern das Kausalitätsverhältniss angewandt werden, als man nach einem besonderen Grunde der Zeugung fragt, sei es der göttliche Wille oder irgend etwas Anderes; das würde die Zeugung zu einem zeitlichen Process machen, Vater und Sohn in das Verhältniss von *ante* und *post* setzen, während sie ewig in und miteinander sind (*αὐτὸς ὁ κύριος περὶ ἑαυτοῦ ἀπολελυμένως εἴρηκεν, ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί, καὶ ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, καὶ ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα, οὐ τιθεὶς ἐφ' ἑκάστου τὴν αἰτίαν οὐδὲ τὸ διατί, ἵνα μὴ δεύτερος ἐκείνων εἶναι φαίνηται, ὧν χάριν καὶ γέγονεν. ἀνάγκη γὰρ προηγεῖσθαι τὴν αἰτίαν τούτου, ἧς ἄνευ οὐκ ἂν οὐδ' αὐτὸς ἐγεγόνει· ὁ δὲ κύριος οὐκ ἔχει πρὸ ἑαυτοῦ αἰτίαν τοῦ εἶναι λόγος, ἢ μόνον ὅτι τοῦ πατρός ἐστι γέννημα καὶ σοφία μονογενής, c. Ar. 2, 54*).

Die hiemit referirten Bestimmungen des im Vater und Sohn dirimirten und doch geeinten göttlichen Wesens, insbesondere die Bestimmung, dass der Vater an sich durchaus das volle göttliche geistige Wesen habe und doch wiederum nie ohne den Sohn, dass ferner das göttliche Denken zugleich Wollen und Wirken sei — führen, wenn man Athanasius nicht der schärfsten Widersprüche beschuldigen will, auf die Annahme, dass schon Athanasius den Sohn als das im Selbstbewusstsein sich objektivirende geistige Wesen des Vaters gedacht habe. Die so oft wiederkehrende Behauptung, dass der Vater ohne den Sohn auch ohne Vernunft, ohne Weisheit etc. sei, und dass dennoch der Sohn nicht als ein blosses, das Wesen des Vaters vollendendes Moment, eine *ποιότης*, angesehen werden dürfe, sondern vielmehr als das vom Vater absolut untrennbare, vollkommen gleiche Ebenbild desselben gedacht werden müsse und zwar als das Ebenbild, das sich zum Urbilde verhalte, wie der *λόγος* zum *νοῦς* — diese durch alle Erörterungen sich hindurchziehende Behauptung findet in keiner andern Grundanschauung ihr genügendes Verständniss, als in dieser: Gott ist nie ohne Selbstbewusstsein zu denken. Dies Selbstbewusstsein ist ein Process des Denkens, welches als Wissen (*νοῦς*) von dem Gesammtinhalte des göttlichen Wesens ausgehend sich dieses Wesen seinem Gesammtinhalte nach ob-

jektivirt (λόγος)*). Es ist die speculative Anschauung, auf Grund welcher auch schon Augustin**), dann die Scholastiker, darauf Melanchthon, und nach ihm mehr philosophisch, als theologisch Leibnitz, Lessing, Billroth, Lange u. A. einen tieferen Blick in das Mysterium der Trinität versuchten.***) Diese im Selbstbewusstsein Gottes begründete Selbstobjekti-

*) Ich freue mich, in diesem bis hieher gewonnenen Resultate mit der Ueberzeugung Dorners (B. I. *p.* 901) zusammenzutreffen, während die Auffassung Meiers (L. v. d. Trin. I. *p.* 151), nach welcher sich in der Lehre des Athanasius von dem Sohne als dem Logos Gottes die alte Doktrin vom λόγος ἐνδιάθετος wieder finden soll, als ein alter Irrthum erscheint. Es handelt sich hier darum, derartige lang vererbte Irrthümer in Betreff der Lehre des Athanasius, die diese voll von Widersprüchen erscheinen lassen, in der Dogmengeschichte endlich abzuthun. An der Richtigkeit des dargelegten Grundgedankens wird nur dann zu zweifeln sein, wenn sich ein anderer noch näher liegender gefunden haben wird, in welchem alle einzelnen auf das Verhältniss des Vaters zum Sohne sich beziehenden Aussagen des Athanasius eine eben so einheitliche und widerspruchslose Erklärung finden, als in jenem.

**) In der Schrift *de trinitate* sucht Augustin auf Grund der Ebenbildlichkeit des Menschen in verschiedener Weise durch psychologisch-spekulative Analogien das trinitarische Mysterium zu beleuchten. Haben diese auch alle eine modalistische Färbung, so sind sie doch ein Beweis, wie alt die spekulative Behandlung des Dogmas ist, und dass es dem kirchlichen Alterthum zu wenig zutrauen heisst, wenn man dieselbe nur für eine moderne hält. Zu den Stellen, in denen er das obige intellektuelle Erklärungsprincip auf den Sohn anwendet, während er das sogleich weiter zu besprechende ethische auf den heil. Geist bezieht, wie später Melanchthon, gehören folgende: *Est quaedam imago trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est; nec minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit et quanta est. — In illis tribus, quum se novit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia. (l. c.* 9, 12. 5.)

***) Melanchthon wendet sie nur auf die beiden ersten Personen der Trinität an, während u. A. Leibnitz, Lessing und Billroth sie auch über die dritte ausdehnen. Die einfache Melanchthonische Darlegung kommt der Athanasianischen Anschauung sehr nahe: *Filius dicitur imago et* λόγος. *Est igitur imago cogitatione patris genita, quod ut aliquo modo considerari possit, a nostra mente exempla capiamus. — Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae, sed nos non transfundi-*

virung des göttlichen Wesens ist also der Sohn. Darum hebt Athanasius die in der hypostatischen Differenz fortbestehende Einheit des Sohnes mit dem Vater im Wesentlichen immer nach den drei Momenten hervor: Ein Ursprung (*μία ἀρχὴ καὶ κατὰ τοῦτο εἷς θεός, c. Ar. 4, 1*), derselbe Wesensgehalt (*μία θεότης γινώσκεται καὶ οὕτως εἷς θεὸς κηρύσσεται, ad Epict. 9 cf. c. Ar.* 4, *9. 10*), absolute Untrennbarkeit (*πατέρα καὶ υἱὸν ἓν ὄντας τῇ θεότητι καὶ τῷ ἐξ αὐτοῦ ἀμέριστον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον εἶναι τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ πατρός, c. Ar. 4, 10*).

Mit diesem in dem göttlichen Selbstbewusstsein liegenden Principe der Zeugung des Sohnes scheint sich jedoch schon bei Athanasius nach seinen ersten Keimen ein anderes zu einen, welches in neuester Zeit Jul. Müller, Sartorius, Nitzsch, Mehring, Horn, Merz, Liebner, Schöberlein u. A. auf das trinitarische Mysterium angewandt haben. Das ist das Princip der göttlichen Liebe, dessen Spuren sich auch schon bei Augustin finden und zwar nicht blos, wie bereits bemerkt, in Beziehung auf den heil. Geist, sondern, was hierher ge-

---

mus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illae subitae et evanescentes actiones. At pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia. Haec igitur imago est secunda persona. Dicitur λόγος, quia cogitatione generatur. Dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae (loci tert. aet. im corp. ref. B. 21. *p.* 617 *cf. exam. ord.* ebend. B. 23. *p. XLIII*, u. *exp. symb. Nic.* ebend. *p.* 361, 516. und in andern Schriften). Das *non evanescens, sed subsistens* entbehrt hier bei Melanchthon der Begründung, die sich schon bei Athanasius, wenn auch nur in Andeutungen (s. w. u.), findet.

J. H. Fichte, Weisse, Martensen u. A. lassen Gott zwar auch durch den Blick des Vaters auf den Sohn zum Selbstbewusstsein kommen; aber sie gehören in so fern nicht hieher, als für sie der Sohn nur die Weltidee ist und somit das Wissen Gottes nicht in sich selbst, sondern an der ideellen Welt geboren wird. Diese Anschauung ist durchaus keine Athanasianische. Die Weltidee ist zwar auch in dem Sohne und der Vater ist sich in diesem auch jener bewusst; aber sie ist auch eben so wol primitiv im Vater, und dass die Weltidee das Wesen des Sohnes im Gegensatz zum Vater, das Wissen von ihr darum das Bewusstsein Gottes ausfüllen soll — das ist das dieser Auffassung zum Grunde liegende pantheistisch gefärbte Postulat.

hört, auch in Beziehung auf den Sohn.*) Es scheint uns durchaus nothwendig, dass dieses Princip mit dem andern aufs innigste verbunden werde, um die Zeugung des Sohnes zu begründen. Hält man sich allein an das Selbstbewusstsein, so gelangt der Sohn nicht zu einem realen, hypostatischen Sein, da das Selbstbewusstsein des göttlichen Ich doch sehr wohl zu denken ist ohne ein wirkliches göttliches Du**), da ferner im Wissen an sich noch nicht das Wollen liegt, wenn man nicht auch die Welt, welche doch wohl ewig vor dem göttlichen Wissen gestanden hat, ewig verwirklicht denken will. Lessing und Billroth haben von entgegengesetzten Seiten das Gegentheil darzuthun versucht. Lessing nämlich bemüht sich nachzuweisen, dass das göttliche Selbstbewusstsein im Sohne quantitativ unvollkommen sei, wenn nicht der Sohn als die im Selbstbewusstsein sich vollziehende Objektivirung des väterlichen Ich sofort hypostatische Wirklichkeit gewinne. Es heisst (Erzieh. des Menschengeschl. §. 73): „Muss Gott nicht wenigstens die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben, die Eine Vorstellung, in der sich Alles befindet, was in ihm selbst ist? Würde sich aber Alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner nothwendigen Wirklichkeit, sowie von den übrigen Eigen-

*) *de trin.* 8, 8. 10. *Immo vero vides trinitatem, si caritatem vides. — Quid est autem dilectio vel caritas, quam tantopere scriptura divina laudat, nisi amor boni? Amor autem alicujus amantis est et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor.*

**) Zum Beweise des Gegentheils hat man sich auf das menschliche Selbstbewusstsein berufen, das nur durch Sollicitation der den Menschen umgebenden objektiven Welt entstände. Allein die Uebertragung einer an der Entwicklung des kreatürlichen Geistes haftenden Erscheinung auf Gott ist durchaus unzulässig. Dass das menschliche Selbstbewusstsein an der objektiven Welt aufleuchtet, hat darin seinen Grund, dass der Mensch überhaupt mit Anderem zugleich gesetzt ist, dass er zu seinem Sein und Leben dieses Anderen durchaus bedarf. Gott aber ist in keiner Beziehung durch Anderes bedingt. Die Gegensätzlichkeit, in der sein Selbstbewusstsein aufleuchtet, ist nicht ausser ihm, sondern in ihm, ist die innere unendliche Fülle von Bestimmungen, die sich ihm im Selbstbewusstsein objektivirt und im objektiven Ich koncentrirt. Aber dass dieses objektive Ich nun im Sohne zum wirklichen Du wird, das ist nicht durch das Selbstbewusstsein gefordert.

schaften, sich blos eine Vorstellung, sich blos eine Möglichkeit fände? Diese Möglichkeit erschöpft das Wesen seiner übrigen Eigenschaften; aber auch seiner nothwendigen Wirklichkeit? Mich dünkt nicht. Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben, oder diese Vorstellung ist eben so nothwendig wirklich, als er selbst ist.“ Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes ist hier von Lessing auf die Trinität angewandt. Seine Schwäche liegt darin, dass die Wirklichkeit einer Sache zu einem Momente ihres logischen Begriffs gemacht wird. Kant hat bekanntlich das Verdienst, an hundert preussischen Thalern diese Schwäche nachgewiesen zu haben. — Billroth (Religionsphil. §. 79 flg.) bemüht sich darzuthun, dass qualitativ das göttliche Selbstbewusstsein ohne Realität des objektiven Selbst, ohne wirklich Gesetztes im Gegensatz zum Setzenden unvollkommen sei. Nur dann sei das Selbstbewusstsein klar und lebendig, wenn das Objekt dem Subjekte wirklich gegenüber stehe. Wie das menschliche Selbstbewusstsein erst an der realen Weltobjektivität aus der unklaren Potentialität zur klaren Aktualität, aus der Punktualität zur Konkretheit gelange, so das göttliche Selbstbewusstsein, nur dass dieses als das des absoluten Geistes das Objekt nicht ausser sich, sondern in sich habe. Gesetzt, der auf kreaturliche Analogie von Billroth gestützte Satz wäre richtig, das göttliche Selbstbewusstsein bedürfte des wirklichen Objektes, um aus seiner unklaren Potentialität und Punktualität zur klaren Aktualität und Konkretheit zu gelangen, folgt denn etwa hieraus, dass das Selbstbewusstsein sich selbst aus dieser Noth helfe, dass das Wissen selbst sein Objekt in die Wirklichkeit setze? Unmöglich. Denn Wissen ist und bleibt an sich blosses Wissen, d. h. es vermag nicht sein Objekt wirklich zu setzen; das ist der Akt des Wollens, der an sich im Selbstbewusstsein nicht liegt. Billroths scharfsinnige Erörterung des Selbstbewusstseins als trinitarischen Princips weist also über sich selbst hinaus, lehrt, dass zu diesem Princip, um es zur wirklichen Trinität zu bringen, das andere Moment des Geistes, die Selbstbestimmung, das Wollen, die Liebe als Princip hinzugenommen werden müsse.

Andererseits weist mit gleicher Nothwendigkeit das trinit. Princip der Liebe, als welche die Selbstbestimmung in ihrer Vollendung erscheint, auf das des Selbstbewusstseins als auf seine Ergänzung hin. Beschränkt man sich nämlich auf die Liebe, so gelangt man wohl zur doppelten wirklichen Hypostase, aber der Hervorgang der einen aus der andern bleibt unbegründet, der Gottesbegriff ist dualistisch gefährdet, da der Liebe nicht nothwendig die Zeugung voraufzugehen braucht. Die einfache Erörterung, welche dies Princip nach Richard v. St. Viktor und allgemeiner Andeutung J. Müllers*) in ansprechender Weise bei Sartorius**) gefunden hat, lautet in Beziehung auf den Vater und Sohn, denn wir stehen noch immer bei deren Verhältniss, folgendermassen: „Gott ist die Liebe nicht blos als Schöpfer und Erhalter der Welt, er ist es überhaupt nicht durch die Welt und in der Welt nur, nicht durch ein Anderes als er selbst, nicht *per accidens*, er ist es seinem Wesen nach durch sich selbst, in sich selbst, für sich selbst von Ewigkeit; er ist die absolute persönliche Liebe. Nun ist aber das Subjekt der Liebe nicht ohne das Objekt derselben, die persönliche Liebe nicht ohne persönlichen Gegenstand, ohne den sie nur Ich- oder Selbstsucht wäre; darum heischet das Ich ein Du, die erste eine zweite Person; denn Liebe ist das Einssein unterschiedener Persönlichkeiten.“ Dann heisst es weiter: „Das Wesen der Liebe ist Mittheilung und daher das Wesen der vollkommensten Liebe, die Gott ist, die vollkommenste Mittheilung; daher kann es nicht anders sein, als dass der Vater mit unendlichem, ewigem Liebeswirken die ganze Herrlichkeit der Gottheit in einem zweiten Selbstbewusstsein, in dem Sohne koncentrirt — und dieser ist daher, obwol nicht durch sich selbst, sondern durch den Vater ihm wesentlich gleich.“***) An dieser auf das

*) L. v. d. Sünde II. *p.* 182.

**) In gleicher Weise bei Schöberlein, Grundlehren des Heils *p.* 22—24.

***) Aehnlich Richard (*de trin. III, 2*): *Ubi totius bonitatis plenitudo est (sc. in deo), vera et summa caritas deesse non potest. Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque, ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi*

Princip der Liebe sich beschränkenden Begründung des trinitarischen Mysteriums haftet offenbar der angedeutete Mangel, dass sie das Dogma nicht gegen dyotheistische und tritheistische Gefahr sicher stellt. Aber das liegt nicht an der Darlegung des Princips, wie sie sich bei Richard und Sartorius findet, sondern an diesem in seiner Isolirung selbst. Die Liebe setzt ihr Objekt voraus; sie producirt es nicht, sondern sie bestätigt es nur, setzt er nur von neuem durch ihren Willen. Wo es noch unvollkommen gesetzt ist, da setzt sie es zwar vollkommner, soweit ihre Macht reicht; aber gesetzt, gegeben muss es ihr schon sein. Bei Liebner ist die Sache eben so misslich, als bei Richard und Sartorius, bei denen Liebner die schwache Seite wohl entdeckt hat, ohne sie jedoch selbst vermeiden zu können.*) Die Liebe

---

ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest. Sed dicis fortassis: etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam suam caritatem quidem et habere posset, imo et haberet. Sed summam certe caritatem erga creatam personam habere non posset. Inordinata enim caritas esset. Est autem impossibile in illa summae sapientiae bonitate caritatem inordinatam esse. Persona igitur divina summam caritatem habere non potuit erga personam, quae summa dilectione digna non fuit. — Divinae autem personae condigna non esset persona, quae deus non esset. Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo caritatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam personam persona condigna, et eoipso divino consortio non carere. Vide ergo quam facile ratio convincit, quod in vera divinitate pluralitas personarum deesse non possit.

*) Liebner, Christol. I. *p.* 111. 118: „Soll Gott, der Absolute, die Liebe sein, so muss er sich in sein eigenes Andere versetzen. Ueberhaupt versetzen in Anderes, auch Hypostatisches; sonst ist die Liebe nicht wirklich; aber eben so nothwendig muss dieses Andere primitiv sein eigenes Andere oder das ihm völlig wesensgleiche Andere sein, also Gott selbst wieder, nur im realen Unterschiede seiner von sich, sonst ist der Akt des Versetzens nicht vollkommen, oder das unendliche Hinausstreben findet keinen unendlichen Inhalt, Form und Inhalt decken sich nicht schlechthin." — *p.* 127 flg.: „Gott also will sich als die absolute Liebe realisiren. Hiemit ist für den wirklichen göttlichen Lebensprocess die Tendenz gegeben des vollkommnen nicht blos idealen, sondern realen Sichversetzens in sein eignes Andere. Gott setzt sich also nothwendig als erstes und zweites Subjekt, oder indem er sich als erstes Subjekt, Gott der Vater, setzt, setzt er nothwendig ein zweites, das als absolut

soll überhaupt das Sichversetzen*) in ein Anderes sein. Nun wohl, da wird dieses Andere aber schon vorausgesetzt, muss schon vor dem Auge der Liebe stehen, ehe es geliebt werden kann.**) Die Liebe des Vaters und des Sohnes soll

adäquates Objekt der Liebe des Ersten nur das dem Ersten vollkommen wesensgleiche Andere, also Gott selbst wieder, nur im realen Unterschiede von sich (als Vater) sein kann, mithin jetzt als zweite Hypostase Gott der Sohn ist. Dieses zweite tendirt nun, um auch seinerseits das göttliche Wesen als die Liebe zu realisiren, wieder schlechthin in das Erste als sein absolutes Objekt zurück, versetzt sich vollkommen, nicht blos ideal, sondern real, dem Sein nach, in das Erste. Was ist nun hiemit erreicht? Vorerst dieses: Gott, indem er als Vater von sich ausgeht und den Sohn setzt, sich ganz in diesen setzt, macht sich gegen den Sohn unselbstständig, zum Mittel des Sohnes, entäussert sich an den Sohn; der Sohn, indem er von sich ausgeht und wieder den Vater als Objekt seiner Liebe setzt, also sich ganz in den Vater versetzt, macht sich wieder gegen diesen, den Vater, unselbstständig. So ergiebt sich hier für das Verhältniss von Vater und Sohn: 1. die vollkommne Wesensgleichheit des Vaters und des Sohnes, 2. das reale Ineinandersein, Durchdringung, im hypostatischen Unterschied, 3. das Einandersetzen Beider, aber auf verschiedene Weise, so dass primitiv ein Ursetzendes und ein Urgesetztes zu unterscheiden ist."

*) Auf den ersten Blick scheint dies Sichversetzen dasselbe zu sein, was Sartorius Mittheilung, in vollkommener Liebe vollkommene Mittheilung, was Schöberlein das Sichversenken des einen Ich in das andere nennt. Bei genauerer Vergleichung besteht jedoch der wesentliche Unterschied darin, dass bei der Mittheilung, bei dem Sichversenken das Ich durchaus Ich bleibt neben dem Du, bei dem Sichverseeten aber, wie Liebner es fasst, das Ich sich an das Du verliert, bis es sich im Geist aus dem Du wieder zurückempfängt. Vater und Sohn machen sich gegenseitig unselbstständig, erst durch den Geist kommen sie wieder zur Selbstständigkeit.

**) Bei Horn, Programm 1839, kommt diese schwache Seite des Princips in ähnlicher Weise, in der einfachen Darstellung aber noch auffallender zu Tage: Es heisst p. 22, §. 9: „Die Liebe giebt sich selbst hin, theilt sich selbst mit. Da nun Gott die vollkommne Liebe ist, so theilt er sich ganz mit und ohne Rückhalt." — Diese Mittheilung selbst soll doch die Zeugung des Sohnes sein, ihn erst begründen. In den weiter folgenden Worten wird dieser jedoch für die sich also ganz mittheilende Liebe schon vorausgesetzt. Es heisst nämlich weiter: „Gott theilt sich nur mit nach der Empfänglichkeit dessen, woran er sich mittheilt; nun aber muss Gott sich völlig mittheilen, also muss das, was die unendliche Liebe in sich aufnehmen soll, selbst unendlich lieben können, und als solches selbst Gott sein, der die unendliche Liebe ist." Das ist doch ein unverkennbarer Zirkel.

das sich gegenseitige Entleeren des inhaltsreichen Seins in einander bis auf das hypostatische Gefäss, die Form sein (a. a. O. p. 152. 53). Der Process geht vom Vater aus. Nun, woher kommt denn die „hypostatische Form, die formal persönliche Wesenheit“ des Sohnes, welche der Vater kraft seiner Liebe mit seinem inhaltsreichen Sein erfüllt? Liebner will das Sichversetzen des Vaters in den Sohn als primitiv Setzen des Sohnes, als Ursetzen desselben angesehen wissen. Aber eben das ist es, was aus der Liebe nicht abgeleitet werden kann. Liebner scheint dies auch selbst gefühlt zu haben, wenn er zur Begründung des Unterschiedes der ihr Objekt setzenden Liebe des Vaters und der es nicht erst setzenden des Sohnes sich auf den Unterschied von Vater und Sohn als Ungezeugtem und Gezeugtem, wie auf die Nothwendigkeit, nicht in Dyotheismus zu gerathen, bezieht*) und somit das einseitige Princip der Liebe von derselben Seite stützt, von der es Sartorius**) gethan hat.***)

*) A. a. O. p. 129: „Die Selbstmittheilung kann nicht gleich initiativ von Beiden ausgehen, sonst wären nicht Vater und Sohn, sondern der Sohn auch Vater, also zunächst Dyotheismus. Der Begriff des Vaters schliesst ein den ewigen Anfang und Ausgang des göttlichen Selbstmittheilungsprocesses. Die Idee der Liebe, die allemal von initiativer Selbstmittheilung einer ersten Hypostase ausgeht, fordert auch im Absoluten die absolute Initiative der Selbstmittheilung; dies ist der ethische Begriff des göttlichen Vaters. Dies sagt die Kirchenlehre in ihrer treffenden Terminologie: der Vater der Ungezeugte, der Sohn der Gezeugte, ewige Zeugung.“

**) L. v. d. h. Liebe, Abth. I. p. 12: „Der Vater wäre nicht ganz die Liebe, wenn nicht der Sohn ganz ihm gleich wäre, nur mit dem Unterschiede, dass Alles, was der Sohn hat, er immerdar vom Vater hat. Denn hätte er es von sich selber, so wäre er ja ein zweiter Vater, so wäre er nicht, was er ist, durch die Liebe des Vaters, so wäre die Ureinheit ihres Verhältnisses und somit Gottes aufgegeben, und wir verfielen in zweigöttischen Dualismus. Daher ist es wesentlich für den Monotheismus, die ewige Zeugung des μονογενής vom Vater zu behaupten“.

***) Der verehrte Verfasser der Christologie wolle nicht unwillig auf mich werden, dass ich trotz seiner Entgegnung (Jahrbb. f. d. Theol. B. III. p. 375) die obigen Bemerkungen wiederhole. Es ist nicht zu bezweifeln, dass Liebner in dem ethischen Process der Liebe den physischen oder den der Substanz und den logischen oder den des Selbstbewusstseins mitbegriffen wissen will; aber dass sie so ohne Wei-

So erweisen sich also die bedeutendsten Versuche, den trinitarischen Process allein aus dem einen oder dem andern Princip zu entwickeln, als ungenügend. Es kann auch nicht anders sein. Gott ist Geist, das Wesen des Geistes darf aber nicht blos logisch, oder andererseits blos ethisch gefasst werden. Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Denken und Lieben gehören als Momente in gleicher Weise zur *τελειότης* des Geistes. Während der, der in des Vaters Schoosse ist, sagt: *πνεῦμα ὁ θεός* (Joh. 4, 24), entfaltet der Jünger, der an des Herrn Busen lag, dieses Wort in dem zwiefachen: *ὁ θεὸς φῶς ἐστιν* und *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* (1 Joh. 1, 5; 4, 16).

Athanasius fasst nun das trinitarische Leben Gottes in der Einheit dieser Momente des geistigen Lebens auf: Im Vater ist des Denkens Ausgangspunkt (*ἀρχή*), im Sohne objektivirt es seinen Inhalt, dort ist es *ὁ νοῦς*, hier *ὁ λόγος*.

---

teres darin mitbegriffen sein können, vermag ich nicht einzusehen. Es ist so wenig in der Darstellung des trinitarischen Processes, die sich in der Christologie findet (hauptsächlich p. 127 flg.), wie in den später dazu gegebenen Bemerkungen (Jahrbb. f. d. Theol. B. I. p. 199 flg.) näher gezeigt worden, welche Mitwirkung namentlich der zweite im Processe der Liebe übe. Liebner kann sich dazu auch schwerlich veranlasst fühlen; denn „Gott ist die absolute Liebe“ und „Gott ist die absolute Persönlichkeit“ sind ihm identische Sätze (Christol. p. 111) und da die absolute Persönlichkeit nicht blos das physische Moment der absoluten Substanz, sondern auch das logische der absoluten Subjektivität unter sich befasst, muss ihm die Bewegung der absoluten Liebe an sich auch als die Bewegung der Substanz und des Denkens oder Selbstbewusstseins erscheinen. Die Identität jener Sätze können wir aber nicht zugeben (Thomasius, Dogm. I. p. 128, 1. Ausg.). Begrifflich steht (s. o.) über dem Worte: „Gott ist die Liebe,“ auf welches Liebner fusst, das andere: „Gott ist Geist.“ Geist oder Persönlichkeit ist die in sich abgeschlossene, für sich seiende Substanz, an der Denken und Wollen als koordinirte Lebenserscheinungen haften (Philippi, Glaubensl. II. p. 144). Diese sind zwar beide die Bewegungen der geistigen Substanz selbst, jene die ideale, diese die reale, die sich aber so zu einander verhalten, dass jene die Voraussetzung dieser ist; denn das Wollen Gottes ist kein blinder Trieb. Somit kommen wir zu der Nothwendigkeit, den intellektuellen Faktor als das begriffliche *prius* mit dem ethischen koordinirend, wenn auch zu innigster Durchdringung zu verbinden, so dass sie beide in gleich nothwendiger Weise an der Setzung des Du innerhalb der absoluten Persönlichkeit oder an der Zeugung des Sohnes Theil haben.

Dieser göttliche Logos unterscheidet sich nun dadurch vom menschlichen Logos, dass er *οὐσιώδης* ist, mit ihm sofort hypostatisches Wesen sich verbindet. Dieser Satz des Athanasius ist es, der in dem zweiten Princip seine Begründung findet. Der Vater will sich in dem Sohne als anderes Ich, weil er die Liebe ist. Die hierauf bezüglichen Stellen sind folgende. In der wichtigen Stelle *c. Ar. 3, 66* behauptet Athanasius nachdrücklich, dass der Vater den Sohn wolle, wie der Sohn wiederum den Vater, und dass dieses gegenseitige Wollen eben Liebe sei, ein Wollen und Lieben, das durchaus zum Wesen Gottes gehöre, ja, er hebt hervor, dass auf diesem Einen Liebeswillen, der beide gegen einander durchdringe, das Sein des Vaters im Sohne und des Sohnes im Vater beruhe (*ἆρ' οὖν ἐπεὶ φύσει καὶ μὴ ἐκ βουλήσεώς ἐστιν ὁ υἱός, ἤδη καὶ ἀθέλητός ἐστι τῷ πατρί, καὶ μὴ βουλομένου τοῦ πατρός ἐστιν ὁ υἱός; οὐ μὲν οὖν, ἀλλὰ καὶ θελόμενός ἐστιν ὁ υἱὸς παρὰ τοῦ πατρός, καὶ ὡς αὐτός φησιν· ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν* (Joh. 5, 20). — *θελέσθω καὶ φιλείσθω τοίνυν ὁ υἱὸς παρὰ τοῦ πατρός, καὶ οὕτω τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ ἀβούλητον τοῦ θεοῦ τις εὐσεβῶς λογιζέσθω. καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τῇ θελήσει, ᾗ θέλεται παρὰ τοῦ πατρός, ταύτῃ καὶ αὐτὸς ἀγαπᾷ καὶ θέλει καὶ τιμᾷ τὸν πατέρα, καὶ ἕν ἐστι τὸ θέλημα τὸ ἐκ πατρὸς ἐν υἱῷ, ὡς καὶ ἐκ τούτου θεωρεῖσθαι τὸν υἱὸν ἐν τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα ἐν τῷ υἱῷ*). Diesem Wollen und Lieben geht kein Entschluss voraus, dass Gott auch ohne dasselbe gedacht werden könnte, nein, es ist Nothwendigkeit des göttlichen Wesens (*ὡς — τὸ ἀπαύγασμα οὐκ ἔχει μὲν βούλησιν προηγουμένην ἐν τῷ φωτί, ἔστι δὲ φύσει αὐτοῦ γέννημα, θελόμενον παρὰ τοῦ φωτὸς τοῦ καὶ γεννήσαντος αὐτὸ οὐκ ἐν σκέψει βουλήσεως, ἀλλὰ φύσει καὶ ἀληθείᾳ· οὕτω — ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν υἱόν, καὶ ὁ υἱὸς ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν πατέρα, l. c.*). Ausser dieser Stelle ist von Wichtigkeit *c. Ar. 3, 20—23.* Hier entwickelt Athanasius im Anschluss an Joh. 17, 21, dass die Menschen sich zu derselben Einheit verbinden müssen, in welcher Vater und Sohn verbunden sind, hebt jedoch als den bleibenden Unterschied den hervor, dass die Liebeseinheit zwischen Vater und Sohn eine substantiell innige sei, während die der Menschen nur in der die Liebeseinheit des Vaters und des Sohnes nach-

ahmenden Gesinnung beruhen könne (*ἡ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς ἑνότης τοῖς πᾶσιν ὑπογραμμὸς καὶ μάθησίς ἐστι, καθ' ἣν δύνανται μανθάνειν, βλέποντες εἰς τὴν κατὰ φύσιν ἑνότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, πῶς καὶ αὐτοὶ ὀφείλουσιν ἓν πρὸς ἀλλήλους γίνεσθαι τῷ φρονήματι, l. c. 21; αὐτὸς μὲν ὁ υἱὸς ἁπλῶς καὶ χωρὶς συμπλοκῆς τινός ἐστιν ἐν τῷ πατρί, φύσει γὰρ ὑπάρχει τοῦτ' αὐτῷ· ἡμεῖς δὲ οὐκ ἔχοντες τὸ κατὰ φύσιν δεόμεθα εἰκόνος καὶ παραδείγματος, ἵνα περὶ ἡμῶν εἴπῃ· καθὼς σὺ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί· δός, φησίν, αὐτοῖς τὸ πνεῦμά σου, ἵνα καὶ οὗτοι ἓν γένωνται καὶ τελειωθῶσιν ἐν ἐμοί. τετελείωται δὲ τὸ ἔργον, ὃ δέδωκάς μοι, φησίν, ὅτι — οἱ ἄνθρωποι — θεοποιηθέντες ἔχουσιν ἐν ἡμῖν βλέποντες ἐν ἀλλήλοις τὸν σύνδεσμον τῆς ἀγάπης, l. c. 23.*) Die Einheit des Vaters und des Sohnes beruht nach diesen Aussprüchen auf dem ethisch substantiellen (*φύσει*) Wesen der Liebe, eine Einheit, die nie von geschaffenen Geistern erreicht werden könne. Darum also kann der Vater nie ohne den Sohn sein, weil Gott die Liebe ist; Gott muss Vater und Sohn sein, und doch ist dieses Muss ein Wollen. Aber der ewige Gegenstand der göttlichen Liebe ist Logos, d. h. er hat nicht in sich selbst den Grund seines hypostatischen Wesens, sondern in dem intellektuellen Wesen des Vaters, das von der Liebe durchdrungen ist, in dem göttlichen Selbstbewusstsein, vermöge dessen der Vater sich in dem Sohne spiegelt und sich zugleich in seliger Liebe geniesst. Von dieser sich durchdringenden ewigen Einheit des Selbstbewusstseins und der Liebe zeugt Athanasius in Stellen wie dieser: *αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητής ἐστι ταύτης (τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος), ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ. πότε γοῦν οὐχ ἑώρα ἑαυτὸν ὁ πατὴρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι ἢ πότε οὐ προσέχαιρεν; (c. Ar. 1, 20).*

Fassen wir somit die sporadische Deduktion des Athanasius übersichtlich zusammen, so ergiebt sich: Vor das göttliche Denken als den *νοῦς* des Vaters tritt im Process des Selbstbewusstseins das ideelle Bild Gottes des Vaters. Es ist gesetzt, aber erst ideell. Dieses Abbild ist sofort Gegenstand des Wollens, der göttlichen Liebe, und dadurch wird es wesenhaftes Bild, wirkliche Hypostase, wird realer Logos

und Sohn. Es ist somit der Liebe ihr Gegenstand gegeben, das Selbstbewusstsein hat ihn sich primitiv gesetzt; sie aber setzt ihn von neuem, bestätigt ihn, erhebt ihn vom blos ideellen ins wirkliche Sein, da sie absolutes Wollen ist. Dass dieser Process ewig zu denken ist, ohne alle zeitliche Succession des Sohnes nach dem Vater, bedarf wohl kaum der Erwähnung. Der wesensgleiche Sohn liebt nun den Vater mit gleicher Liebe. Auch seiner Liebe ist der Gegenstand gegeben, nämlich im Vater, und zwar nicht blos ideell, sondern schon wirklich. Der Vater ist im Process der erste, wenn er auch erst durch den Sohn als sein Abbild zum volleren Selbstbewusstsein und durch denselben als den ihn wieder liebenden zur volleren Liebe kommt, also erst durch den Sohn zu sich selbst oder zum volleren Geistesleben gelangt.*) Die Liebe des Sohnes unterscheidet sich somit von der Liebe des Vaters, dass sie ihren Gegenstand nicht erst

---

*) Thomasius findet in diesem Satze einen unauflösbaren Widerspruch. Er sagt (Christi Person und Werk I. p. 117. 1. Ausg.): „In demselben Zirkel bewegen sich mehr oder weniger alle diese Versuche, indem sie einerseits die Persönlichkeit Gottes immer schon voraussetzen und ihn doch andererseits erst vermittelst des trinit. Processes zum persönlichen sich aufschliessen lassen. Erst dem Sohne gegenüber soll der Vater zum Selbstbewusstsein kommen u. s. w.; aber der Sohn selbst wird dann doch wieder aus dem absoluten Selbstbewusstsein und aus der absoluten Liebe abgeleitet — mithin das Resultat des ganzen Processes schon vorausgesetzt.“ Wir haben dagegen Folgendes zu sagen: Ohne jenen Satz hört die Einheit des göttlichen durch drei Hypostasen strömenden Geisteslebens für uns auf, tritt Gott in drei selbstständige Personen auseinander, wie denn auch die Lehre von der Trinität bei Thomasius eine stark tritheistische Färbung hat. Die drei Personen in der Gottheit sind zwar drei selbstbewusste und freie Subjekte; aber wie das dem Selbstbewusstsein und der Selbstbestimmung zum Grunde liegende substantielle Fürsichsein bei dem Sohne aus dem Vater, bei dem heil. Geiste aus dem Vater und Sohne stammt, so hat jede Person ihr Selbstbewusstsein und ihre Selbstbestimmung doch nur durch Theilnahme an dem Einen sich selbstbewussten und selbstbestimmenden göttlichen Wesen, hat es als Moment in der Einen Persönlichkeit Gottes. *Una et indivisa essentia divina*, sagt darum die Kirchenlehre, *tota est in singulis* und *unaquaeque persona propter essentiae unitatem est in alia.* Bei Thomasius aber heisst es (a. a. O. I. p. 94 und II. p. 269): „Gott als Vater, das Princip Beider,

aus der Idealität in die Wirklichkeit zu setzen braucht, wenn sie ihn auch in höhere Wirklichkeit setzt. Aber eben darum ist sie auch des Sohnes Liebe im Unterschiede von der des Vaters; eben darum sagt auch der Sohn Joh. 5, 26, dass der Vater ihm das Leben gegeben habe, es zu haben in sich

---

des Sohnes und des Geistes, wird seine unterscheidende Eigenthümlichkeit gerade darin haben, dass er, selbst unbedingt, sich ewig als Grund seiner selbst will. Eben diese seine absolute Unbedingtheit, dieses schlechthinige Aus- und Durchsichselbersein, wird deshalb auch der Inhalt seines Selbstbewusstseins sein. Und das ist nicht ein noch unbefriedigtes, erst nach Klarheit oder Ergänzung suchendes Bewusstsein, sondern das der absoluten Fülle. So ist Gott der Vater.“ „Die hypostatische Eigenthümlichkeit des Sohnes ist es, vom Vater, als dessen anderes Ich, gewollt zu sein, und sich selbst als von ihm bedingt zu wollen und zu wissen.“ Diese Anschauung ist offenbar verwandt mit der subordinatianischen Lehre des Eusebius von Cäsarea, der sich zwischen den Arianern und Nicänern hielt und den Sohn zwar als das vollkommen gleiche Ebenbild des Vaters, aber diesen doch ohne jenen als τέλειος ansah. Im Begriff des Vaters liegt vielmehr, nicht blos unbedingt, sondern auch bedingt zu sein, *unaquaeque persona est in alia.* — Ein Widerspruch kann in jenem Satze, dass der Sohn in der Persönlichkeit des Vaters seinen Zeugungsgrund habe und der Vater durch den Sohn doch erst zur Persönlichkeit sich aufschliesse, nur dadurch gefunden werden, dass man die Anschauung von *ante* und *post* in den Process bringt, eine Anschauung, von der sich jedoch die Spekulation durchaus frei zu halten hat und die sie sich nicht aufdrängen lassen darf. Hält sie sich nicht davon frei, so verwickelt sich überhaupt alles Denken über Gottes transscendentes Wesen, das alle Gesetze zeitlicher und räumlicher Entwicklung von sich ausschliesst, in unauflösbare Widersprüche. Sie beginnen sogleich bei dem Fundamentalsatze, dass Gott *causa sui* sei, einem Satze, auf den sich die Argumentation Thomasius' mit gleichem Rechte anwenden lässt, und es bleibt für den, der dieselben in der Transscendenz Gottes nicht gestatten will, dann nichts Anderes übrig, als den transscendenten Gott aufzugeben und sich zum Naturalismus zu wenden, wo man für die Anschauung von *ante* und *post* zunächst zwar Genüge findet, darnach aber die Noth des Denkens in noch viel grösserem Masse von andern Seiten wiederkehren sehen muss. In Summa aber stimmen wir ganz den Worten Dorners bei: „Es kann keinen Widerspruch bilden, dass der Eine Gott durch drei Personen konstituirt wird, und das Resultat ewig vorhanden ist, ja in ihnen und durch sie sich ewig selbst konstituirt. Ist doch ein ähnliches Verhältniss der Gegenseitigkeit in jedem Organismus zwischen der Einheit und der Gliederung selbst.“ (Entw. Gesch. II. p. 1223 Anm.)

selber, aber nicht, dass er es auch dem Vater gegeben. Auch wir fussen hier auf den Unterschied von Vater und Sohn, von Ungezeugtem und Gezeugtem, aber doch in ganz anderer Weise als Sartorius u. A. Nämlich nicht, um dadurch das Ursetzen des Sohnes durch die Liebe des Vaters zu begründen, das leiten wir eben aus dem andern Princip ab, sondern nur um den Unterschied der beiderseitigen Liebe anzugeben, den der Begriff der Liebe zulässt, nämlich in dem einen Falle sich auf einen ideellen, in dem andern sich auf einen schon wirklichen Gegenstand zu beziehen.

Hat Athanasius diese Deduktion auch nicht im Zusammenhange und in den entwickelten Denkformen unserer Zeit gegeben, so glauben wir doch dargethan zu haben, das sich ihre Momente in seinen Schriften zerstreut finden. Nur sie kann der Hintergrund aller einzelnen referirten Aussagen sein, ein Hintergrund, dessen sich Athanasius wahrscheinlich selbst noch nicht klar bewusst war, sondern der noch dem Gebiete seines Gefühls, seiner intellektuellen Ahnung angehörte, wie es denn ja so oft geschieht, dass geistige Anschauungen erst in diesem Gebiete mit unbestimmter Umgrenzung aufdämmern, bevor sie als Gegenstand des klaren Gedankens erscheinen und damit des bestimmten und vollen Ausdruckes fähig werden. Das geistige Wesen Gottes ist ihm durchaus untheilbar. Aus dem Vater wird ohne alle Theilung, wie er so oft hervorhebt, der Sohn geboren. Keine Seite des göttlichen Wesens als des Geistes ist von der andern zu trennen, Denken und Wollen, Wissen und Lieben durchdringen sich einander und ihre Einheit zeugt den wesensgleichen Sohn. Wie hoch ragt Athanasius mit diesem ahnungsvollen Blick in das trinitarische Mysterium, dessen tiefere Ergründung die edelste Aufgabe des christlichen Denkens ist, aus der Geschichte der Theologie hervor! Vor ihm ringt die Theologie umsonst, den Begriff Gottes von heidnischen Elementen ganz zu reinigen, und nach ihm geräth sie bald mit ihrer Arbeit in vollkommenen Stillstand und begnügt sich mit der ihr immer unverständlicher werdenden blossen symbolischen Form des Nicänums und Konstantinopolitanismus. Tiefsinnige Mystiker, wie Richard v. St. V., und reflektirende Denker, wie Thomas und Skotus,

haben erst nach Jahrhunderten wieder angefangen, die Form mit lebendiger Erkenntniss zu durchdringen und in dem Wesen und Leben des Geistes den Grund des trinitarischen Mysteriums zu suchen, jener in einfacher Weise durch Versenkung in das Wesen der Liebe, diese in verwickelter Art durch Ueberarbeitung der mehr oder weniger modalistischen Auffassungen Augustins. Dass derselbe Mann, welcher der Kirche das Bekenntniss der Trinität in eine feste Form gebildet, der Theologie auch schon die Fingerzeige gegeben habe, es mit dem Stückwerk der Erkenntniss zu ergreifen, blieb dabei unbeachtet. Melanchthon, in dem sich gefühlvolle Mystik mit verständiger Spekulation vereinigt fand, nahm im Anschluss an Augustin und die Scholastik das Problem wieder auf und wandte die beiden Erkenntnissprincipien, aber in geschiedener Weise, von neuem auf die Trinität an. Dass er im Process des Denkens den Sohn als *imago patris* bezeichnete, erinnert stark an Athanasius. So gewiss er neben Luther als der Gründer unserer Kirche und der Urheber ihres Bekenntnisses zu betrachten ist, so gewiss hat er der Theologie unserer Kirche das in Demuth zu übende Recht verliehen, über die tiefere Erkenntniss des Geheimnisses nachzusinnen, gerade wie Athanasius es für die morgenländische, Augustin es für die abendländische Kirche in Anspruch nahm. Nachdem dies nach Melanchthons Zeit zuerst in zu grosser Bedenklichkeit ihr abgesprochen, dann bei der Arbeit an anderen Aufgaben ungeübt geblieben und darüber der Glaube an das heilige Mysterium in Unklarheit und Schwanken gerathen ist, hat die evangelische Theologie sich der tiefern Erfassung des Dogmas in einzelnen hervorragenden Vertretern mit Liebe wieder zugewandt, doch zuerst so, dass sie bald den einen, bald den andern Weg der Erkenntniss einschlug. Dass indess keiner dieser Wege für sich allein zum Ziele führe, dass vielmehr die beiden Erkenntnissprincipien aufs innigste verbunden werden müssten, ist bald lebhaft empfunden und klar und nachdrücklich ausgesprochen worden. „Diejenigen spekulativen Erklärungen, schrieb Nitzsch, dem die evangelische Theologie so viel verdankt, an seinen Freund Lücke (Stud. u. Krit. 1841 p. 336), als wollte er damit die Lehre

des Athanasius der erneuten Arbeit zur Vorlage geben, können allein die rechten sein, die sich an den Begriff des Logos oder an den Begriff des sich in Erkenntniss und Liebe gegenständlichen Gottes halten.“ Liebner hat darnach die schwere und verdienstvolle Arbeit übernommen, an der Geschichte der spekulativen Behandlung des Dogmas zu zeigen, dass die Erklärungsprincipien in ihrer Vereinzelung, wie sie die absolute Persönlichkeit entweder blos substantiell, oder blos logisch, oder blos ethisch auffassen, ihre Aufgabe nicht zu lösen vermocht haben (Christol. p. 65—269) und jedenfalls die Forderung ihrer Verbindung nachdrücklich aufgestellt, wenn er sich selbst auch durch die Identificirung von absoluter Liebe und absoluter Persönlichkeit die befriedigende Lösung der Aufgabe von neuem erschwert hat. Auch Delitzsch (Psychol. p. 128 flg.) verlangt, den trinitarischen Process nach dem Gesammtleben des Geistes aufzufassen. Endlich gehört Philippis treffliches Urtheil hieher (Glaubenslehre II. p. 171): „Um die Nothwendigkeit der Erzeugung des Sohnes durch den Vater darzuthun, werden wir doch wieder zurückgeführt werden auf die Unterscheidung des Geistes an sich und seiner aus ihm gebornen Vorstellung von sich selbst, mit der er dann in Liebe sich einigt, so dass die Konstruktion der Trinitätslehre auf rein ethischem Wege ohne Hinzunahme des intellektuellen Momentes sich in spekulativ genügender Weise nicht vollziehen lässt.“ Hoffentlich wird die Ueberzeugung dieser Männer je mehr und mehr eine allgemeine werden und unsere evangelische Theologie zu einer erneuten frischen Arbeit an der annähernden Lösung der grossen Aufgabe, die schon Athanasius begonnen hat, wecken.*)

---

*) Von der Ungunst, mit der Thomasius (a. a. O. I. p. 110. 1. Ausg.) die spekulative Behandlung des Dogmas besprochen hat, als ob die Männer alle, welche dieselbe versucht, „den letzten Grund des Glaubens in die menschliche Vernunft hätten legen und dem christlichen Glauben morsche und faule Stützen unterschieben wollen“, während doch die Theologen unter ihnen nach dem Vorbilde Melanchthons (*corp. ref.* B. 21 p. 603. 15) meistens das Gegentheil versichern oder schon durch ihren Namen (Sartorius, J. Müller, Liebner, Martensen, Schöberlein u. a.) für dasselbe bürgen, von dieser Ungunst unterscheidet sich in einer sehr

Mit der gegebenen Darstellung der Lehre des letzteren von Gott dem Vater und dem Sohne, worauf sich unsere Darstellung noch immer beschränkt, scheint es nun im Widerspruche zu stehen, dass bei Athanasius der Vater allein ὁ θεός, εἷς θεός, μόνος ὁ θεός (*exp. fid.* 1; *c. Ar.* 4, 1. 15; *de decr.* 32 u. a. v. a. O.) oder auch die μονάς (*c. Ar.* 4, 3 etc.) genannt wird. Man hat in diesen Ausdrücken, wie es sehr nahe lag, einen Beweis gefunden, dass Athanasius von dem subordinatianischen Irrthum der früheren Zeit sich noch nicht habe frei machen können.*) Als einen subordinatianischen Rest der

---

erfreulichen Weise die gerechte Würdigung, welche Philippi (a. a. O. II. 178 flg.) ihnen zu Theil werden lässt. Nachdem auch er gewarnt, sie nicht als Beweise anzusehen, fährt er fort: „Andererseits wird zuzugeben sein, dass in diesem Reichthum spekulativer Entwicklung der Trinitätslehre das Mysterium derselben unserm ahnenden Verständnisse anschaulich nahe gerückt wird, und dass auf diese Versuche, wenn sie sich nur bescheiden, für das zu gelten, was sie sind, nämlich Erläuterungen und Bestätigungen, nicht ausreichende Beweise, auch ihren praktisch pädagogischen Werth behalten, indem sie dem Glauben an das geoffenbarte Geheimniss den Weg bereiten und den Zugang zum Allerheiligsten erleichtern können. — Wo die Offenbarung Gottes im Glauben erfasst ist, ist es dann eine würdige Aufgabe, da es ja ein Moment der Offenbarung selber bildet, dass das Universum und namentlich der Menschengeist als ein Spiegel der Gottheit geschaffen sei, die Züge des göttlichen Bildes in der Natur und im Menschengeiste aufzusuchen und ihnen liebend und sinnend nachzugehen.“

Was besonders die Auffassung der Lehre des Athanasius von Seiten Thomasius' betrifft, so ist es nicht richtig, wenn gerade das, was ausführlich als die Lehre des Athanasius dargelegt ist, die Ableitung der Zeugung des Sohnes aus dem Begriff des Logos, ihm abgesprochen und nur Gregor von Nyssa zugesprochen wird, während er selbst die göttliche Güte als Grund der Zeugung des Sohnes angesehen haben soll. Die Güte (ἀγαθότης) ist dem Athanasius nicht die esoterische mittheilende Liebe Gottes, sie ist ihm nicht der Grund der Zeugung des Sohnes, sondern sie ist ihm die exoterische mittheilende Liebe, die sich durch den Sohn in der Schöpfung und Erlösung der Welt offenbart. Z. B. *c. Ar.* 3, 62 steht das ἀγαθὸν εἶναι mit dem οἰκτίρμονα εἶναι durchaus auf Einer Stufe, um etwas ganz Anderes zu beweisen, als die Zeugung des Sohnes. Ebenso *c. A.* 1, 43. *de decr.* 1, 11. *c. gent.* 41 u. a. a. O. Auch die der sinnlichen Sphäre entnommenen Vergleiche mit Licht und Glanz u. dergl. gehören dem Athanasius, wie gezeigt worden ist, sehr wesentlich zur Sache.

*) Gieseler, Dogm. Gesch. p. 322; Meier, a. a. O. I. p. 157 u. A.

früheren Periode hat man ferner das bezeichnet, dass der Vater nicht blos als Grund der Hypostase des Sohnes, sondern auch der Gottheit desselben (θεότης) bezeichnet worden sei. Der Vater dürfe nur als Anfangspunkt des hypostatischen Processes, nicht aber für sich allein auch als die ἀρχή des göttlichen Wesens betrachtet werden. In diesem Falle werde dem Vater allein die Aseität beigelegt, während sie doch in gleicher Weise allen drei Personen zukomme. Dorner hat diesen Vorwurf auf eine besonders klare und massvolle Weise erhoben, aber auch selbst gemildert und zwar gegen die Behauptung Baurs, dass das Subordinationsverhältniss in jenem Zuge von den orthodoxen Kirchenlehrern des 4. Jahrhunderts selbst, also auch von Athanasius, so klar und deutlich ausgesprochen sei, dass alle andern Bestimmungen, durch welche sie die Dreiheit der Personen mit der Einheit des Wesens zu vereinigen suchten, gegen diese eine wesentliche Bestimmung nothwendig zurücktreten müssten.*) Dorner weist darauf hin, dass das Uebergewicht, das dadurch der Vater als Monas d. h. als Wurzel und Quell auch aller Gottheit behalte, nicht als das Beabsichtigte, sondern als der noch nicht überwältigte Rest der Vorstellungen des 3. Jahrhunderts anzusehen sei; dass nirgends die subordinatianische Konsequenz, die allerdings an sich in jenem Satze liege, gezogen werde, wohl aber die gesammte sonstige deutlich ausgesprochene Anschauungsweise die Ziehung derselben ausdrücklich verwehre; endlich dass jener Satz eine apologetische Bedeutung habe, die sein Dasein noch friste, nämlich nachzuweisen, dass trotz der Dreiheit die Einheit bewahrt bleibe. So vortrefflich diese Bemerkungen sind, so scheint es uns doch, als ob ihre Bedeutung eine doppelte Beschränkung erleiden müsse, nämlich erstens auf die vom Vater gebrauchten blossen Ausdrücke subordinatianischer Färbung, wie εἷς θεός, μόνος ὁ θεός, zweitens in Rücksicht dieser dazu auf das Nicänische Symbol (πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα κτλ.); jedenfalls möchten wir ihnen, in Rücksicht auf Athanasius Folgendes theils erläuternd, theils aber auch gegensätzlich hinzufügen.

---

*) Dorner, a. a. O. I. p. 929. Baur, a. a. O. I. p. 468.

Athanasius hatte die Aufgabe, die Lehre von der Trinität im engen Anschluss an die absolute Autorität der heiligen Schrift und an die ehrwürdige Autorität des Nicänischen Koncils, wie der früheren Kirchenväter gegen den Arianischen und Sabellianischen Irrthum zu vertheidigen. Es lag in dieser Aufgabe, sich so eng als möglich auch an die Ausdrucksweise der Schrift, wie der Kirche anzuschliessen. Nun aber wird in der Schrift selbst der Vater neben dem Sohne εἷς θεός genannt (*ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τα πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ,* 1. Kor. 8, 6), und hierauf gründete ohne Zweifel das Nicänische Symbol seine gleiche Ausdrucksweise, wie sich auch vornicänische Väter derselben im unmittelbaren Anschluss an die Schrift bedient hatten (*Clem. ad Kor.* I, 46: *ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστόν;*). Dieses Verfahren war allerdings für ein kirchliches Symbol bedenklich; denn in diesem muss der Gesammtinhalt aller sich gegenseitig ergänzenden Schriftausdrücke zusammengefasst werden und dafür bedurfte es für den vorliegenden Fall eines anderen Wortes, als des aus der Schrift entlehnten und nur Ein Moment bezeichnenden. Wurde dies eine Wort mit seinem alle übrigen Momente der Schriftlehre verschweigenden Inhalte geltend gemacht, so stand man am Arianischen Subordinatianismus. Die Arianer liessen diesen ihnen gebotenen Vortheil auch nicht unbenutzt, wie später nachzuweisen ist. Athanasius dagegen konnte sich mit demselben Rechte, wie Paulus, des Ausdrucks bedienen, und that es aus dem angegebenen Grunde; denn wie in den apostolischen Schriften zu dem Momente der im Vater ruhenden Einheit des göttlichen Wesens, die 1 Cor. 8, 6 bezeichnet ist, die ergänzenden Bestimmungen über Vater und Sohn an andern Orten hinzugefügt werden, so geschah dieses auch bei Athanasius in so oft wiederkehrenden bestimmenden und ergänzenden Erörterungen. Der Sinn seiner Worte εἷς θεός, ὁ πατήρ, ἡ μονάς ist keineswegs der, dass der Vater an sich der sich selbst genügende Inbegriff des göttlichen Wesens, der absolute Gott sei, sondern vielmehr der, dass in dem Vater das Princip der trinitarischen Einheit liege, in sofern der Vater unter den Personen

der Gottheit die *μία ἀρχή*, der Quell und Ausgangspunkt sei.*) Dass Athanasius den Vater durchaus nicht gedacht habe ohne den Sohn, wird genügend dargethan sein. Wenn aber der Sohn in dem *εἷς θεός, ὁ θεός, μονάς* genannten Vater ein dessen ganzes Wesen durchdringender nothwendiger Begriff ist, so ist er's auch in Rücksicht auf die Einheit. Er ist durch dieselbe nicht aus-, sondern in derselben eingeschlossen. Das spricht Athanasius auch bestimmt aus. Er sagt z. B. mit dem Worte des Herrn Mark. 12, 29 (*ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεός σου κύριος εἷς ἐστι*) verhalte es sich gerade so, wie mit Mark. 10, 18 (*τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*). So wenig durch jenes, wie durch dieses habe er sich vom Vater ausschliessen wollen. Von der Einheit Gottes werde in der Schrift nicht in Beziehung auf den Sohn, sondern auf die falschen Götter geredet (*c. Ar. 3, 7*), oder in Beziehung auf alles durch den Sohn Gewordene (*de decr. 18*). So wenig die Sonne, wenn sie in Rücksicht auf eine gemalte Sonne, die Jemand als Quell des Lichtes bezeichne, spräche: *ἐγὼ μόνος εἰμὶ τὸ φῶς τῆς ἡμέρας*, dieses in Betreff ihres Glanzes (*ἀπαύγασμα*) sage; ebensowenig sage Gott in Rücksicht auf den Logos seinen Sohn: *ἐγώ εἰμι καὶ ἐγὼ μόνος θεός* (*c. Ar. 3, 8*). Es ist noch besonders bezeichnend, dass Athanasius in demselben Kapitel, in welchem er, wie oft, den Sohn *τοῦ ἑνὸς θεοῦ υἱόν* nennt, die Doxologie Röm. 9, 5 auf den Sohn bezieht (*ὁ Χριστὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, c. Ar. 4, 1*). Wie Röm. 9, 5 wird auch 1 Joh. 5, 20 auf den Sohn bezogen, der somit *ὁ ἀληθινὸς θεός* genannt wird (*c. Ar. 3, 19*), wie der Vater (*ἀληθινὸς θεὸς ὁ πατήρ, ἀληθινὸς θεὸς ὁ υἱός, c. Sec. 2, 3*). So soll also das *ὁμοούσιον* nicht im geringsten leiden durch das *μόνος ὁ θεός, εἷς θεὸς ὁ πατήρ;* es soll keine Spur von Wesenssubordination

*) Dorner, a. a. O. I. p. 932: „Die Nicänischen Kirchenlehrer sagen nie, der Vater für sich sei die Monas, sondern der Vater, sofern er nicht abstrakt, sondern in seiner Wirklichkeit gedacht ist, oder als Princip und Ausgangspunkt des hypostatischen Processes gedacht werden muss, also sofern er die zwei andern Hypostasen von der Gottheit nicht ausschliesst, sondern so in sich befasst, dass er nicht Vater wäre, wenn er nicht ewig den Sohn hätte und Princip des Geistes wäre."

in diesen Ausdrücken liegen. Athanasius subordinirt allerdings den Sohn dem Vater, aber in keiner andern Weise als es durchaus geschehen muss, nämlich in sofern er als Gezeugter nicht der Anfangspunkt seines substantiell hypostatischen Seins ist (*καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς οὐκ εἴρηκεν· ὁ πατήρ μου κρείττων μου ἐστίν* — Joh. 14, 28 — *ἵνα μή ξένον τις τῆς ἐκείνου φύσεως αὐτὸν ὑπολάβοι, ἀλλὰ μείζων εἶπεν, οὐ μεγέθει τινὶ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς γέννησιν, c. Ar. 1, 58*). Will man diese Subordination eine Subordination der Würde nennen, nun so muss man eine solche Dignitätsordnung eben so sehr für Athanasianisch, wie evangelisch halten, nur dass sie auf die durch den trinitarischen Process begründete Würde beschränkt bleibe.

Wenn weiter im Anschluss an den Tadel der oben erörterten nur von der ersten Hypostase gebrauchten Ausdrücke der Einheit Gottes von Meier, Gieseler*) u. A. gesagt worden ist, die Einheit der Personen hätte als eine numerische gedacht werden müssen, so ist darauf nach der gegebenen Darstellung der Lehre des Athanasius vom Vater und Sohne zu erwiedern, dass er die Einheit derselben auch als eine numerische gedacht habe, in sofern er nämlich ihre Wesenseinheit nicht als eine blos abstrakte Gattungseinheit ansah, sondern sie auf Grund des Wechselprocesses des intellektuell-ethischen göttlichen Wesens in die Zeugung des Sohnes aus dem Vater, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und die Untrennbarkeit des Sohnes von dem Vater und des Vaters von dem Sohne setzte. Eine andere numerische Einheit, als diese, kann nur durch irgend eine Form des Sabellianismus oder Modalismus erreicht werden. —

Dorner hebt, wie bemerkt, insbesondere das als Rest der Wesenssubordination früherer Zeit, als subordinatianischen Irrthum hervor, dass der Sohn nach Athanasius auch den Quell seiner Gottheit, seines göttlichen Wesens im Vater habe, während der Vater blos als Quell der Hypostase des Sohnes

---

*) Meier, a. a. O. I. p. 157. Gieseler, Dogmengesch. p. 323, Kirchengesch. I. p. 373.

anzusehen sei.*) Es liegt diesem Vorwurf eine Trennung von Hypostase und Wesen zum Grunde, von deren Möglichkeit wir uns nicht überzeugen können. Wir vermögen Hypostase und Wesen wohl begrifflich zu unterscheiden, aber nicht wirklich geschieden zu denken. In jenem Falle oder in ihrer abstrakten Fassung denken wir Hypostase oder Person nur als eine Form der Existenz, geschieden von ihrem Inhalte, als ein blosses Fürsichsein, in ihrer der Wirklichkeit entsprechenden oder konkreten Fassung dagegen als die mit dem göttlichen Wesen erfüllte Form. *Ὑπόστασις*, sagt Quenstedt *(Twesten II, p. 219), concrete et materialiter, prout implicat simul rem ipsam et rei modum, notat essentiam charactere hypostatico insignitam, abstracte vel formaliter ipsam subsistentiam, quae est actus, modus s. gradus ultimus, quo natura intelligens subsistit complete et incommunicabiliter.* Wenn wir von drei Personen im göttlichen Wesen reden, so überwiegt allerdings die abstrakte Auffassung, aber sie überwiegt auch nur, im Grunde wird stets das Wesen mit ihnen verbunden gedacht, da eine blosse Form der Existenz an sich eben undenkbar ist. Daher die alt hergebrachte kirchliche Definition: *persona est ipsa essentia divina, certo charactere hypostatico insignita ac proprie subsistendi modo a reliquis distincta (C. Aug. art. I: id, quod proprie subsistit).* Der Hervorgang, die Zeugung der blossen Existenzform des Sohnes aus dem Vater, so dass die Bewegung der Zeugung sich nicht an der göttlichen Substanz oder an dem Wesen des Sohnes vollzöge, können wir uns gar nicht vorstellig machen. Der verehrte Verfasser der Entw. Gesch. d. L. v. d. Pers. Christi

---

*) A. a. O. p. 929, cf. 776. „Die Trinitätslehre der Nicänischen Kirchenlehrer“ (also auch des Athanasius) „lässt vor Allem dieses vermissen, dass der Vater nicht blos als der logische Anfangspunkt des trinitarischen Processes, sondern nicht selten als die Wurzel und der Quell aller Gottheit gedacht und mit der Monas identificirt wird. Damit hat er unwillkürlich ein Uebergewicht, das den Sohn und Geist ihm subordiniren muss.“ p. 931. „Die Späteren jener Väter (Athanasius aber doch nicht) erreichen schon den Satz: der Vater ist nicht Quell und Wurzel der ganzen Gottheit, Sohn und Geist haben nicht die Gottheit von dem Vater, sondern nur die Hypostase, denn das Wesen ist ein und dasselbe in allen.“

hat es an einem andern Orte *(II. p. 744)* auch selbst als unrichtig bezeichnet, Person und Wesen von einander zu trennen. Er hält es nämlich auf eine treffliche Weise der reformirten Christologie vor, die Einheit der Personen des Gottmenschen und die Geschiedenheit der Naturen mit ihrem Inhalte gelehrt und somit die Person vom Wesen getrennt zu haben. Wir müssen darum dem Athanasius beistimmen, wenn er mit den andern Nicänischen Kirchenlehrern den Vater auch als Quell der Gottheit des Sohnes ansieht, den Sohn nicht als abstrakte, sondern konkrete Hypostase aus dem Vater hervorgehen lässt. *) Wird damit nun etwa dem Vater allein die Aseität, dem Sohne dagegen Dependenz zugeschrieben? Gewiss nicht. Denn der Vater kommt doch erst durch den Sohn zu sich selber, sein Leben wird erst in dem Sohne wirkliches Leben, während andererseits der Sohn das Leben von ihm empfängt, es zu haben in sich selber, also auch als absolutes Leben. So bleibt also der Vater nur Anfangspunkt des hypostatischen Processes, während der Sohn seinem Wesen nach ihm vollkommen gleich ist. —

Hiemit wäre Alles referirt und erörtert, was sich in den Schriften des Athanasius über die beiden ersten Personen der Trias nach ihrer Immanenz irgendwie ausgesagt findet. Leidet die gegebene Darstellung nicht an wesentlichen Irrthümern, so hoffen wir die zu Anfang derselben ausgesprochene Behauptung gerechtfertigt zu haben, nämlich dass Athanasius das Dogma in Beziehung auf Vater und Sohn in einer solchen evangelischen Lauterkeit und mit solchem theils klaren, theils ahnenden Tiefsinn aufgefasst habe, dass die spätere Theologie nur in sofern über ihn hinausgeschritten sei, als sie manche keimartige Momente seiner Lehre mehr entwickelt, andere schärfer hervorgehoben und klarer formulirt habe.

---

*) Twesten, II, p. 238: „Wie in dem konkreten Begriff einer Person Beides liegt, der Begriff des göttlichen Wesens und einer besondern Art seiner Subsistenz, so müssen auch die *actus personales* auf Beides bezogen werden."



Wir haben uns bisher auf die Darstellung und Erörterung der Lehre vom Vater und Sohn beschränkt, weil sich für sie in den Schriften des Athanasius viel mehr Anhaltspunkte finden, als für die Lehre vom h. Geiste. Zu dieser gehen wir jetzt über.

Wie Athanasius die Lehre von dem Sohne Gottes einerseits gegen den eine falsche Dreiheit setzenden Arianischen, andererseits gegen den eine falsche Einheit suchenden Sabellianischen Irrthum sicher zu stellen suchte, so auch die Lehre vom heil. Geiste. Zwischen beiden Irrthümern schwankte sie selbst bei den übrigen Vertretern des Nicänischen Glaubens hin und her, so dass Gregor von Nazianz sagt: *τῶν μὲν καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τὸ πνεῦμα ἅγιον ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεὸν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὥς φασιν, ὡς οὐδὲν ἕτερον σαφῶς δηλωσάσης (or. 37 de spir. s.).* Basilius selbst, obgleich er den Geist dem Vater und Sohne gleich setzte, scheute sich noch um 370, *ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσῃ,* den h. Geist Gott zu nennen, so dass ihn Athanasius vertheidigen musste. — Da indess jenes Streben, die Lehre vom Sohne festzustellen, zuerst sein Ziel erreichen musste und darüber fast die ganze Lebenszeit des von Gott zu dieser Aufgabe berufenen Mannes verging, so musste er es zum Theil andern Zeugen der Wahrheit überlassen, die Lehre vom heiligen Geiste an dasselbe Ziel zu fördern, zu welchem er die Lehre vom Sohne geführt hatte, und mit dieser noch über dasselbe hinaus zu entwickeln. Den Weg dahin hat er indess noch in klaren Grundzügen angedeutet. Bis heute aber ist die von ihm hinterlassene Aufgabe noch nicht vollkommen gelöst, wie sich im Gange unserer Darstellung zeigen wird.

Der heilige Geist ist, wie der Sohn, kein Geschöpf Gottes, weil er in der Taufformel neben Vater und Sohn genannt wird und die Trinität sonst aus göttlichem und kreatürlichem, aus ewigem und zeitlichem Wesen bestehen, oder zur Dyas zusammenschmelzen würde; er hat vielmehr mit dem Vater und dem Sohne Ein und dasselbe göttliche Wesen (*ἀδιαίρετος γὰρ ἡ τριάς, καὶ μία ταύτης ἡ θεότης, καὶ εἷς θεὸς ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν* [Eph. 4, 6]. *αὕτη*

τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἡ πίστις, ἐν τριάδι γὰρ αὐτὴν ἐθεμελίωσεν ὁ κύριος, εἰρηκὼς τοῖς μαθηταῖς· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. κτίσμα γὰρ εἰ ἦν τὸ πνεῦμα, οὐκ ἂν συνέταξεν αὐτὸ τῷ πατρί, ἵνα μὴ ᾖ ἀνόμοιος ἑαυτῇ ἡ τριάς, ξένου τινὸς καὶ ἀλλοτρίου συντασσομένου αὐτῇ. — εἰ μὲν οὖν ἀΐδιός ἐστιν ἡ τριάς, οὐκ ἔστι κτίσμα τὸ πνεῦμα, *ad Serap.* 3, 6. 7. *cfr.* 1, 2. *ad Afr.* 11 u. a. O.). Er ist auch nicht einer von den himmlischen geschaffenen Geistern, von den Engeln, deren Wesen ebenfalls wandelbar ist und die in einer Vielheit einander ergänzen, während er sowol unveränderlich, als nur Einer ist (*ad Serap.* 1, 26. 27). Er ist seinem Wesen nach über die Engel erhaben (ἄνω τῆς τῶν ἀγγέλων φύσεώς ἐστιν, *l. c.* 27). Der heil. Geist ist vielmehr des Sohnes Ebenbild, wie der Sohn des Vaters Bild ist; wie der Sohn, so ist auch er mit dem Vater desselben göttlichen Wesens, ist ὁμοούσιος (εἰκὼν τοῦ λόγου καὶ τοῦ πατρὸς ἴδιόν ἐστιν, *l. c.* 1, 26; ἐπειδὴ ὁ υἱὸς εἰκών ἐστι τοῦ πατρὸς τοῦ ἀοράτου, ἔστι δὲ τὸ πνεῦμα εἰκὼν τοῦ υἱοῦ —. ὁ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας καὶ τῆς φύσεως τοῦ πατρός ἐστι γέννημα. καὶ τὸ πνεῦμα οὐ ξένον ἐστὶ τῆς τοῦ υἱοῦ φύσεως οὔτε τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος — ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ λόγου οὐσίας, ἴδιον καὶ τοῦ θεοῦ, *ad Serap.* 4, 3. 4. *cfr.* 1, 25; τοῦ λόγου ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ τοῦ θεοῦ ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιόν ἐστιν, *ad Serap.* 1, 27; τῆς αὐτῆς θεότητός ἐστι καὶ τῆς αὐτῆς ἐξουσίας καὶ οὐσίας, *de inc. c. Ar.* 9; ἐν τριάδι, ἐν πατρὶ καὶ ἐν υἱῷ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πνεύματι, μία θεότης ἐστίν, *ad Serap.* 4, 3, *ad Jov.* 4; ὥσπερ ὁ υἱὸς ὁμοούσιος πρὸς τὸν πατέρα ὁμολογούμενος τέλειος πρὸς τέλειον ὁμολογεῖται, καθὰ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὁμοούσιος γὰρ ἡ τριάς, *c. Apoll.* 1, 9). Da Athanasius also das Wesen des heil. Geistes dem des Vaters und des Sohnes durchaus gleichgesetzt hat, und es ferner nach den frühern Erörterungen unzweifelhaft erscheint, dass er zu dem Wesen des Vaters und des Sohnes die Momente der Persönlichkeit, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Denken und Wollen, gerechnet hat, so ist die Annahme durchaus begründet, dass er auch das Wesen des heiligen Geistes als persönliches Wesen gedacht habe. Insbesondere

lässt die Art und Weise, wie Athanasius aus der Taufformel die Wesensgleichheit folgert, es nicht zu, ihm den Gedanken unterzulegen, dass der Geist als eine blosse göttliche Kraft dem Vater und dem Sohne als göttlichen Personen zu koordiniren sei. Dazu kommt, dass er immer mit Nachdruck den Geist die Aktionen des Vaters und des Sohnes theilen, durch ihn ausüben lässt, welche durchaus nicht ohne Persönlichkeit vollzogen werden können, dass er *(de trin. et spir. s. 14)* ausdrücklich sagt, dass der Vater und Sohn Nichts ohne den Geist wirken und der Geist darum zu verehren sei *(quis non venerabitur paracletum spiritum veritatis)*. Würde Athanasius je für eine des Bewusstseins entbehrende Kraft Verehrung in Anspruch genommen haben? Er bezeichnet in der eben angegebenen Schrift den Geist zwar auch als des Sohnes Hauch *(spiratio)*; allein, wenn man auch das nicht beachten will, dass dieses in Beziehung auf die Offenbarungstrinität im engen Anschluss an Joh. 20, 23 geschieht, so ist das doch jedenfalls von erläuternder Bedeutung, dass er zugleich dem Geiste hypostatisches Wesen beilegt *(videntes autem unigenitum insufflantem in faciem apostolorum et dicentem: accipite spiritum sanctum, spirationem filii in propria vita et substantia manente spiritum esse doceamur. — iste igitur spiritus s. cum sit sensus domini, in propria vitae substantia existens, sicut frequenter didicimus, novit omnia, de trin. et spir. s. 19. 20)* und darnach weiter im Anschluss an die berührte frühere Erörterung sagt, dass Alles, was vom Vater und Sohne gelehrt werde, auch vom Geiste zu verstehen sei *(hanc igitur pertimescentes sententiam* [Matth. 12, 31], *qualia de patre et filio, talia etiam de spiritu s. sapiamus, l. c. 21)*. Eben so wenig ist es in Rücksicht auf die vorliegende Frage von Bedeutung, dass der Geist des Sohnes *ἐνέργεια* genannt wird *(ἑνὸς ὄντος τοῦ υἱοῦ, μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἁγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζῶσαν ἐνέργειαν αὐτοῦ, ad Ser. 1, 20)*. Denn abgesehen davon, dass die hinzugefügten Attribute den Begriff *ἐνέργεια* zugleich über den einer blossen Kraft ins ethisch und intellektuell vollendete Wesen des Geistes erheben, ist zu beachten, dass auch der Sohn des Vaters *δύναμις* genannt wird und damit doch nicht zu einer bewusst-

losen Potenz erniedrigt werden soll, dass ferner in der Erörterung, zu der jene Worte gehören, der Geist doch nicht darum über alles kreatürliche Wesen (*κτίσματα*) erhoben sein kann, um zu einer in Kreaturen wirkenden göttlichen Kraft herabgesetzt zu werden, dass weiter in derselben Erörterung nachgewiesen wird, wie den Geist herabsetzende Anschauungen auch den Sohn erniedrigen, und dass endlich einige Kapitel weiter dann dasselbe hypostatische Wesen, was dem Vater und dem Sohne eigen ist, auch ausdrücklich dem Geiste beigelegt wird (*ὥςπερ ὁ ὤν ἐστιν ὁ πατήρ, οὕτως ὁ ὤν ἐστι καὶ ἐπὶ πάντων θεὸς ὁ τούτου λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἀνύπαρκτόν ἐστιν, ἀλλ' ὑπάρχει καὶ ὑφέστηκεν ἀληθῶς, l. c. 28*).

Der Geist ist also, wie der Vater und der Sohn, persönliches Fürsichsein, Hypostase. Die Einheit mit ihnen ist, wie die zwischen Sohn und Vater, zuerst in die Wesensgleichheit (*μία θεότης*), ferner aber auch in die absolute Untrennbarkeit zu setzen (*τριὰς τοίνυν ὁμοία ἑαυτῇ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῇ φύσει, ad Ser. 1, 28; τίς ἂν διέλοι ἢ τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἢ το πνεῦμα ἀπὸ τοῦ υἱοῦ ἢ αὐτοῦ τοῦ πατρός; — τοῦ πνεύματος ὄντος ἐν ἡμῖν λέγεται ὁ πατὴρ εἶναι ἐν ἡμῖν — τοῦ ἑνὸς ὄντος ἐν ἡμῖν ἡ τριὰς ἐν ἡμῖν λέγεται, l. c. 1, 20*). Aber zu diesen beiden Momenten der Einheit muss nun ein drittes hinzukommen, was den beiden ersten Licht und Wurzel darbiete. Beim Sohne war es die im intellektuell-ethischen Wesen des Vaters begründete Zeugung; was ersetzt deren Stelle beim heil. Geist? Die Antwort auf diese Frage ist bei Athanasius nicht mit irgendwie genügender Klarheit gegeben und an dieser Stelle bedarf seine Lehre der Fortbildung, die ihr bis heute noch nicht, wie es uns scheint, in befriedigender Weise zu Theil geworden ist. Die Bestimmungen, die sich über das dritte und wesentlichste Moment der Einheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohne bei ihm finden, sind diese.

Der heil. Geist, der neben (*πρός*) dem Sohne und dem Vater hypostatisches Wesen hat und von ihnen untrennbar ist, ist doch im Sohne und durch diesen in Gott dem Vater

(*ἀμέλει ἐστὶ τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον πρὸς τὸν υἱόν. — οὐκ ἐκτός ἐστι τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ ἐν τῷ λόγῳ ὂν ἐν τῷ θεῷ δι' αὐτοῦ ἐστιν, ad Ser. 3, 5; 4, 4*). Der Geist geht vom Vater aus, der Vater sendet ihn, giebt ihn, aber durch den Sohn (*ὁ θεὸς ὢν ἐστιν, ἐξ οὗ καὶ τὸ πνεῦμα, ad Ser. 1, 22; ἐκ πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ λόγου τοῦ ἐκ πατρὸς ὁμολογουμένου ἐκλάμπει καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται, l. c. 1, 20; ἀμέλει τοῦ πατρὸς πέμποντος τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς ἐμφυσῶν δίδωσιν αὐτό, l. c. 4, 3*). Es ist den darauf bezüglichen, immer allgemein gehaltenen Bestimmungen anzusehen, dass das theologische Denken sich noch durchaus unsicher auf diesem Gebiete der Lehre fühlte, dass es darum auch noch nicht wagte, die immanente Trinität in diesem Lehrpunkte von der Offenbarungstrinität zu scheiden und über den Wortlaut der Schrift hinausschreitende Aussagen über das immanente Verhältniss des Geistes zum Vater und Sohne aufzustellen. Die Ausdrücke, durch welche der Hervorgang des Geistes aus dem Vater durch den Sohn bezeichnet wird, sind unmittelbar der Schrift entlehnt (*ἐκπορεύεσθαι, πέμπεσθαι, δίδοσθαι* etc.) und werden durchaus nicht näher erörtert. Dazu haben sie fast alle noch eine Beziehung zur Welt, gehören somit in die Offenbarungstrinität (*πέμπειν, διδόναι sc. τοῖς ἀνθρώποις* etc.). Das bedeutendste Gewicht lag in dem Worte *ἐκπορεύεσθαι;* wie dessen Begriff aber genauer von dem *γεννᾶσθαι* des Sohnes zu unterscheiden sei, blieb unerörtert, und das ist ein wesentlicher Mangel. Athanasius vermochte eben den Hervorgang des Geistes in seinem Unterschiede von dem des Sohnes noch nicht genau zu erörtern, was insbesondere auch daraus erhellt, dass er auf die Frage der Arianer, warum denn nicht auch der Geist Sohn genannt werde, nur antwortete, das gehöre zu den unerforschlichen Dingen, Gott habe ihn einmal nicht so genannt (*ad Ser. 1, 25; 4, 4*).

Die nähere Bestimmung der Beziehung des Geistes zum Vater und Sohne wird also bei Athanasius vermisst; er bleibt im Wesentlichen bei den allgemeinen Sätzen stehen, 1. dass der Geist im Sohne und im Vater sei und der Sohn und der Vater im Geiste; 2. dass der Geist substantiell und hypostatisch vom Vater durch den Sohn ausgehe.

Wie indess der Sohn durch das *ὁμοούσιον* dem Vater seinem Wesen nach durchaus gleichgestellt wird, so schliesst auch das *ὁμοούσιον* des Geistes alle Wesenssubordination unter Vater und Sohn schlechthin aus. Aber wie in Rücksicht auf die Zeugung des Sohnes aus dem Vater eine Ordnung stattfindet, so auch in Beziehung auf den Hervorgang des Geistes aus dem Vater durch den Sohn. Nur auf diesen trinitarischen Process, durch welchen indess kein Unterschied an Wesen, höchstens an Würde gesetzt sein soll, beziehen sich die subordinatianisch ausgelegten Stellen. Dahin gehören hauptsächlich folgende. *Οἵαν ἔγνωμεν ἰδιότητα τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα, ταύτην ἔχειν τὸ πνεῦμα πρὸς τὸν υἱὸν εὑρήσομεν*, ein Wort, das sogleich seine Erklärung findet in der Fortsetzung: *καὶ ὥςπερ ὁ υἱὸς λέγει· πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστιν, οὕτως ταῦτα πάντα διὰ τοῦ υἱοῦ εὑρήσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ πνεύματι· καὶ ὡς ὁ πατὴρ ἔδειξε τὸν υἱὸν λέγων· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, οὕτως τοῦ υἱοῦ ἐστι το πνεῦμα.* Also der Wesensgehalt ist im Geist derselbe, nur der trinitarische Process verbindet ihn zunächst mit dem Sohn. Damit er aber dadurch nicht von dem Vater weggerückt zu sein scheine, fährt Athanasius fort: *ὥςπερ ὁ υἱὸς λέγει· τὰ ἐμὰ τοῦ πατρός ἐστιν, οὕτως τοῦ πατρός ἐστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπερ τοῦ υἱοῦ εἴρηται (ad Ser. 3,1).* Darnach erklären sich die andern subordinatianisch interpretirten Stellen, wie z. B. *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ τὴν αὐτὴν ἔχον ἑνότητα πρὸς τὸν υἱόν, ἣν αὐτὸς ἔχει πρὸς τὸν πατέρα ad Ser. 1, 2; τοιαύτην δὲ τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν υἱόν, οἵαν ὁ υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, l. c. 21.* Durch beide leitet Athanasius die Erörterung ein, dass der Geist mit dem Sohn und dem Vater gleichen Wesens sei, also eine Erörterung, die grade das Gegentheil von dem ist, was man in jenen Worten finden zu müssen so vielfach geglaubt hat. Die Stelle *ad Ser. 1, 20 extr.* bezieht sich auf die Offenbarungstrinität, dass nämlich der Vater den Sohn sende, der Sohn den Geist oder der Vater im Namen des Sohnes den Geist, dass der Sohn den Vater verherrliche, der Geist den Sohn u. s. w.; sie findet aber ebenfalls auch in dem immanenten trinitarischen Process ihre Erklärung. Wenn die Arianer endlich nach *ad Ser. 1, 15* es dem Athanasius

als einen ihm eigenen Gedanken entgegen gehalten zu haben scheinen, dass Sohn und Geist nicht ἴσοι seien, ἀλλ' ὁ μὲν μετὰ τὸν πατέρα, τὸ δὲ μετὰ τὸν υἱὸν ὀνομάζεται, so ist dabei zu beachten, dass dies eben eine Auffassung der Arianer war, dass der mit ἀλλά eingeführte Gegensatz sofort ein Zeugniss giebt, auf wie schwachem Grunde diese untergelegte Behauptung ruhte, und dass, wenn es wirklich des Athanasius Gedanke gewesen wäre, er so wenig den Geist, wie den Sohn hätte ὁμοούσιον nennen können. Dass aber Athanasius auf diese ihm vorgehaltene Wesenssubordination a. a. O. nicht weiter apologetisch eingeht, hat darin seinen Grund, dass die Polemik in jener Stelle sich um einen andern Punkt bewegt. Wir glauben somit unsere Behauptung, dass Athanasius auch in Rücksicht auf den Geist vom subordinatianischen Irrthum, sofern durch ihn eine Wesensordnung gesetzt wird, sich frei gehalten habe, als eine gerechtfertigte ansehen zu können. Dagegen haftet an der Lehre vom heil. Geist der zwiefache Mangel: 1. dass, wie bereits angedeutet, nicht erörtert wird, wie sich das ἐκπορεύεσθαι des Geistes von dem γεννᾶσθαι des Sohnes unterscheide; 2. dass der Geist nur aus dem Vater hervorgeht und nicht in gleicher Weise auch aus dem Sohne. Das ὁμοούσιον des Sohnes verlangt dies durchaus, und dieser Nothwendigkeit hat die abendländische Kirche in dem *filioque* mit vollem Rechte nachgegeben, freilich ohne dass sie im Stande war, den Hervorgang des heil. Geistes tiefer zu erörtern. Diese tiefere Begründung vermissen wir sogar bis auf den heutigen Tag; alle darauf gerichtete Versuche scheinen uns die an sich feststehende Wahrheit noch nicht befriedigend erörtert zu haben.*) Der Lösung

*) Die modalistischen, auf die Hauptvermögen des menschlichen Geistes sich stützenden Erklärungsversuche, die sich an Augustin (*memoria, intelligentia, voluntas*) mehr oder weniger angeschlossen haben, vermögen so wenig für die Hypostase des Geistes etwas zu leisten, wie für die des Vaters und des Sohnes. Indem sie nur einzelne Momente des Geistes oder der Persönlichkeit zu hypostasiren versuchen, rauben sie dem heil. Geiste, wie dem Vater und dem Sohne das volle Geistesleben, nehmen ihnen das persönliche Fürsichsein und lassen das trinita-

dieser Aufgabe wird noch die vollständigere Lösung der in Beziehung auf die Zeugung des Sohnes angedeuteten vorauf-

---

rische Wesen Gottes in ein unitarisches, dessen Vollendung dann der heil. Geist ist, zusammenfliessen.

Der blosse Process des Selbstbewusstseins führt noch weniger zur Hypostase des Geistes, als zu der des Sohnes. Im Denken des Sohnes, heisst es, geht Gott in den Denkenden und Gedachten, in Subjekt und Objekt des Denkens auseinander, im Geiste nimmt er diesen Gegensatz zurück, im Geiste wird Gott sich der Einheit des Denkenden und Gedachten, des Vaters und des Sohnes bewusst. Wären Vater und Sohn ohne den Geist als das Band der Einheit, so wären Vater und Sohn einander entgegengesetzt, wären ausser einander, das Bewusstsein des Vaters und des Sohnes und umgekehrt wäre kein Selbstbewusstsein. — Wie dieser Erklärungsversuch, der im Grunde nur eine besondere Ausbildung des modalistischen ist, es nicht zur Hypostase des Sohnes bringt, so noch viel weniger zu der des Geistes. Es ist durchaus nicht einzusehen, wie selbst in dem Falle, wenn sich so die wirkliche Hypostase des Sohnes ergäbe, der Geist noch als solche aus dem Process hervorzugehen vermöchte. Der Vater würde sich schon in der Anschauung des Sohnes, seines Abbildes, der Identität desselben mit seinem eigenen Ich bewusst werden, und ebenso der Sohn in der Anschauung des Vaters, und in diesem Akte des Bewusstseins wäre das Denken beiderseits zu seinem Ausgangspunkte zurückgekehrt, der Process des Selbstbewusstseins wäre im Vater und Sohne vollendet. Gesetzt, dass zum menschlichen Selbstbewusstsein ein Du dem Ich gegenüber wirklich gehörte, eines Er bedarf es keineswegs. Wenn Billroth in dem absoluten Geiste des Pantheismus, der als Resultat aus dem Wechselprocess des individuellen erkennenden und wollenden Geistes und der Welt hervorgehen soll, eine Analogie des heil. Geistes im Verhältniss zum Vater und Sohne findet, so scheint uns damit die Ohnmacht des Erklärungsversuches von einem seiner vorzüglichsten Vertreter selbst eingeräumt zu sein. Denn so wenig dem allgemeinen Geiste des Hegelschen Pantheismus irgendwie ein hypostatisches Sein zukommt, so wenig er irgendwie anders existirt, als in dem individuellen Geiste, in dem Subjekte des menschlichen Denkens, so wenig erlangt auf diesem Wege die dritte Person der Gottheit eine wirkliche Hypostase, so wenig tritt sie aus dem Vater und Sohne zum Fürsichsein heraus. Eben so bezeichnend ist es für das Ungenügende dieses Erklärungsversuches, dass Melanchthon den Process des Selbstbewusstseins nur auf Vater und Sohn anwendet, das hypostatische Sein des Geistes aber in der wechselseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes zu begründen sucht.

Aber eben in dem Punkte, den hypostatischen Hervorgang des heil.

gehen müssen, nämlich nach den von Anathasius gegebenen Fingerzeigen die Zeugung in der Einheit der beiden Grund-

---

Geistes darzulegen, sind die auf das Princip der Liebe sich gründenden Versuche am schwächsten. Schon ihre verschiedenartigen Wendungen verrathen die Unsicherheit ihrer Beweiskraft. Wir stellen sie, da sie an sich echt christlicher Art sind und in besonderer Weise zu vollkommnerer Lösung des Problems die Aufmerksamkeit der Theologie verdienen, kurz zusammen, um darnach einige Bemerkungen folgen zu lassen.

Melanchthon: „*Spiritus dicitur procedere, quia voluntatis est amor. Intuens igitur pater filium, vult et amat eum, ac vicissim filius intuens patrem, vult et amat eum. Hoc mutuo amore, qui proprie est voluntatum, procedit spiritus sanctus, qui est agitator, ab aeterno patre et filio. — In nobis autem non transfunditur essentia — in ullum amorem seu impetum; sed spiritui sancto communicatur essentia patris et filii.*“ (*refut. error. Serveti*). — Richard beruft sich darauf, dass die vollkommene Liebe Zweier den Mitgenuss, die Theilnahme von Seiten eines gleichen Dritten fordere: „*Est itaque indicium magnae infirmitatis, non posse pati consortium amoris. Posse vero pati, signum magnae perfectionis. Si magnum est, pati posse, majus erit, gratanter suscipere, maximum autem, ex desiderio requirere.... Demus ergo summo, quod praecipuum est, optimo, quod optimum est. In illis itaque mutuo dilectis (patre et filio) utriusque perfectio ut consummata sit, exhibitae sibi dilectionis consortem aequa ratione requirit.... Summe ergo dilectorum, summeque diligendorum uterque oportet, ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat.... Est igitur non solum pluralitas, sed etiam vera trinitas in vera unitate et vera unitas in vera trinitate*“ (*de trin.* III, 11 *ed. Col. p.* 364.) — Horn argumentirt: Unmittelbar kann Gott sich nicht lieben. Zur Vermittlung wird aber ein Drittes erfordert, worin dieses geschieht. Dies ist die Liebe selbst, die den liebenden Vater und den geliebten Sohn mit einander verbindet, ausgehend vom Vater zum Sohn, von diesem zurückkehrend zum Vater. Unendlich ist diese Liebe und die unendliche Liebe ist Gott; und daher ist dieses Dritte Gott“ (a. a. O. p. 22. 23). — In einfacher Weise argumentirt dagegen Sartorius: „Nothwendig gehört zur Gemeinschaft, zum Einheitsbunde der Liebe sowol das Geben (*amare*) und das Empfangen (*amari*), als auch das Erwiedern (*redamare*). Die erwiederte gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, ausgehend von Beiden, geht darum doch nicht in zwei Auswirkungen auseinander, sie einet ihre Fülle und koncentrirt sich als heil. Geist zur dritten Hypostase. In ihm, dem dritten, schliesst sich die Zweiheit des Vaters und des Sohnes zu unzertrennlicher Einheit und also zur Dreieinigkeit zusammen“ (a. a. O. p. 13). —

züge des geistigen Lebens, des Selbstbewusstseins und der Liebe, zu begründen.

Bei Schöberlein heisst es: „Der Vater liebt den Sohn, der Sohn den Vater. So begegnet sich ihre Liebe. Es ist ein Gesetz, dass wahre gegenseitige Liebe in einem Dritten sich einigt. Eines wäre gebunden in dem Andern, verlöre sich in ihm, wenn es mit seiner Sichhingabe in diesem aufginge (?). Frei bleiben sie in ihrer vollkommnen Sichhingabe nur dann, wenn ein Drittes, das Beiden gleich lieb ist, mit eintritt. So wird ein Freundschaftsbund erst dadurch geweiht, dass die beiden Freunde einem gleichen Ziele nachstreben. Je höher, desto edler, desto fester der Bund. So innig die gegenseitige Liebe von Ehegatten auch sei, dennoch strebt dieselbe über sie auf ein Drittes hinaus, und zwar auf ein ihnen Gleiches, Persönliches, darauf ihre gemeinsame Liebe ruhen möge. Das gleiche Gesetz waltet auch in der göttlichen Liebe, vielmehr spiegelt es sich von da nur in der menschlichen ab. Die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn genügt sich, gelangt zur vollkommenen Mittheilung nur in einem Dritten. Da sie die höchste Liebe ist, verlangt sie den höchsten Gegenstand. Dieser ist kein anderer, denn ein göttlicher. Kann es jedoch die gemeinsame, göttliche Natur sein, daran sich ihre Liebe erfreut? Die Liebe ist nur wieder in einem Ich vollkommen befriedigt. So ist die Liebe Gottes nicht ohne ein drittes Ich in dem gemeinsamen konkreten Wesen, nicht ohne den heiligen Geist" (Grundlehren des Heils p. 23). — Bei Liebner endlich lautet die Darlegung so: „Soll das gegenseitige Sichversetzen (des Vaters und des Sohnes) nicht die unendliche Unruhe, das unendliche Ringen der Wechselwirkung, des sich in einander Verlierens, oder den gesetzten Unterschied aufheben Wollens sein, so muss ein Drittes, ebenfalls Wesensgleiches, also noch einmal Gott gedacht werden, vermöge dessen die unendliche Gleichsetzung, die ruhige Einheit im Unterschiede vermittelt wird (a. a. O. p. 119). Wäre nur das Verhältniss von Vater und Geist, so wäre in dem gegenseitigen sich an einander Aufgeben das göttliche Leben nur ein ewiges Hin und Her, Hinüber und Herüber, eine ewige Unruhe. Damit die beiden Ersten in dem ewigen sich an einander Aufgeben doch ewig selbstständig seien, bedarf es eines dritten ewigen Objekt-Subjekts ihrer Liebe, welches sie beide gemeinsam lieben und von dem sie beide gemeinsam geliebt werden, welches nur völlig wesensgleiches Drittes oder Gott selbst wieder sein kann, aber eben als dritte gleichsetzende Hypostase. Der Geist macht, das Leben der absoluten Liebe vollendend, die beiden Ersten, indem er nicht von aussen, sondern immanent zu ihnen hinzutritt, sowol gegen einander, als gegen sich selbstständig, wie die beiden Ersten ihn ewig selbstständig machen. Er ist so das Princip des absoluten Gleichgewichts, der wahren Einigung im Unterschiede der Trinität" (a. a. O. p. 130). —

Hiemit glauben wir rücksichtlich der immanenten Trinität die Frage beantwortet zu haben, wie Athanasius die zweite

---

Ueber diese hauptsächlichsten Versuche, die schwierigste trinitarische Frage zu lösen, möchten wir nun Folgendes bemerken. Die Versuche sind theils mehr metaphysischer Art, wie der Melanchthonische, theils mehr ethischer Art, wie der Richardsche, theils ist die Deduktion mehr spekulativ, wie bei Horn und Liebner, theils mehr auf Analogie des menschlichen Lebens sich stützend, wie bei Sartorius und Schöberlein. Schon dieser Umstand verräth, dass noch bis in die neueste Zeit die Theologie in dem Princip mehr unsicher umherfühlt, als dass sie den sicheren Beweisgang bereits gefunden hätte. In der Anwendung des Princips auf den Sohn bietet das Beweisverfahren ja durchaus nicht eine solche Verschiedenheit dar. — Was nun die einzelnen Deduktionen selbst anbetrifft, so ist die Melanchthonische viel zu allgemein gehalten, als dass sie Evidenz haben könnte. Sie lässt die Hauptfrage unberührt, warum nämlich die Wechselbeziehung der Liebe zwischen Vater und Sohn, ohne sich in einer dritten Person zu hypostasiren, sich nicht genüge. Dasselbe gilt von dem so abstrakten Verfahren Horns. Wie unmotivirt erscheinen die Sätze: „Unmittelbar kann Gott sich nicht lieben" (d. h. doch nach dem Vorhergehenden als Vater und Sohn). „Zur Vermittlung wird aber ein Drittes erfordert." — Auch bei Sartorius sieht man nicht ein, warum die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn nicht zur Einheit ihres göttlichen Lebens genug sei, wie in dem *amare* und *redamari* auf der einen, wie auf der andern Seite noch ein Auseinandergehen der Liebe gefunden werden könne, kurz wie Liebe und Gegenliebe nicht schon an sich eine innig verschlungene Einheit bilden. Einen tiefen Zug giebt Richard an, wenn er sagt, dass die Liebe Zweier den Mitgenuss ihrer Seligkeit von Seiten eines Dritten wünsche. Aber es drängt sich, ohne eine genügende Beantwortung zu finden, dabei die Frage auf: Warum nicht auch eines Vierten? wenn einmal die Liebe des göttlichen Ich und Du sich nicht vollkommen genügen soll. Und warum genügt sie sich bei vollkommner Wesensgleichheit und bei vollkommner gegenseitiger Hingabe Beider denn nicht? An diesem Punkte greift Schöberleins tiefere Andeutung ein, dass die Liebe, wie z. B. Freundesliebe, Elternliebe, ein Drittes verlange, an dem sie sich in ihrer Gegenseitigkeit bethätige, auf dem sie ruhe. Dies scheint uns auch in konkreter Weise der Kern der mehr abstrakten Deduktion Liebners zu sein. In diesem Zuge, der aber der tieferen Erwägung und reicheren Darlegung bedarf, in diesem Zuge, dass die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes als nicht im blossen Bewusstsein der Identität ruhende und sich genügende Einheit, sondern als eine im gemeinsamen Wollen nach vollkommner Bewährung und Bethätigung verlangende der Grund

Aufgabe des Dogmas löse, die Dreiheit in der Einheit und die Einheit in der Dreiheit zu bewahren und zu begründen. Der Uebersicht halben fassen wir die Antwort summarisch zusammen:

1. die Dreiheit stellt Athanasius in ausgeprägter Weise fest, indem er Vater, Sohn und Geist als drei persönliche Fürsichsein oder Hypostasen darstellt. Vater, Sohn und Geist sind drei Subjekte oder Personen.
2. die Einheit setzt er
   a. in die vollkommene Wesensgleichheit, wodurch aus der Dreiheit jedes die Einheit mit Auflösung bedrohende Moment gegensätzlicher Art hinweggenommen wird.
   b. in vollkommene Untrennbarkeit, nach welcher die eine Person in der andern ist, nicht ohne dieselbe gedacht werden kann, wodurch die Einheit positiv bestimmt wird.
   c. in die Zeugung des Sohnes aus dem intellektuell-ethischen Wesen des Vaters, und in den Hervorgang des Geistes aus dem Wesen des Vaters durch den Sohn, wodurch a und b ihre genauere Begründung finden sollen. Beim Sohne geschieht dieses in angedeuteten Grundzügen, die jedoch der Ausführung bedürfen, beim heil. Geiste wird diese tiefere Begründung gänzlich entbehrt.

---

der dritten wesensgleichen Hypostase sei, ein Grund, nach welchem diese durch substantielle Willensnothwendigkeit (Athanasius: φύσει) aus Vater und Sohn als der Träger ihres einheitlichen Geisteslebens hervorgegangen erscheint — ist eine vollkommnere Lösung des trinitarischen Problems, so hoffen wir, in Aussicht gestellt. Bis jetzt aber, das ist dem verehrten Verfasser von „Christi Person und Werk“ unbedingt einzuräumen, hat die Theologie sie noch nicht gefunden; aber wir hoffen doch, dass sie auf rechter Spur und von dem Ziele, so weit es dem Stückwerk menschlicher Erkenntniss gesetzt ist, sich nicht mehr so ganz ferne befinde.

Von der immanenten Trinität, auf die sich unsere bisherige Darstellung bezogen hat, ist die Offenbarungstrinität zu unterscheiden. Wenn sich diese Unterscheidung bei Athanasius auch nicht ihrem Ausdrucke nach findet, so ist sie doch der Sache nach durch den Umstand gegeben, dass er Gott als den Dreieinigen, wie dargelegt ist, von der Welt durchaus unabhängig denkt, und dennoch die Welt in der Schöpfung, Erlösung und Heiligung als das Werk desselben ansieht. Jene Unterscheidung ist also durch den christlichen Charakter seines Gottesbegriffes und seiner Weltanschauung gesetzt, vermöge dessen er von dem nothwendigen und innern Gebiete des göttlichen Lebens ein äusseres für Gott nicht nothwendiges Reich seiner Wirksamkeit unterscheidet, ein Reich, in welchem die Liebe Gottes als eine in Herablassung spendende und Gottes Macht und Freiheit als eine geschaffenen Geistern gegenüber in Liebe sich selbst beschränkende erscheint. Auf Grund eines falschen Freiheitsbegriffes macht der Pantheismus diese Unterscheidung nicht, und darum auch nicht die zwischen immanenter und Offenbarungstrinität.

Dieselben beiden Aufgaben nun, welche in Rücksicht auf die immanente Trinität zu lösen waren, mussten auch hinsichtlich der Offenbarungstrinität gelöst werden. Die eine Lösung verlangte die andere. So spricht es denn Athanasius, was die erste der wiederholt angegebenen Aufgaben (p. 27) anbetrifft, bestimmt aus, dass durch das Sein und Wirken des dreieinigen Gottes in der Welt sein Wesen und Leben durchaus keinen Wechsel erleide, sondern heilig, ewig, unwandelbar über der Welt mit ihren Processen stehe (*ἀνάγκη μίαν τῆς τριάδος εἶναι τὴν ἁγιότητα καὶ μίαν ταύτης τὴν ἀϊδιότητα καὶ τὴν τῆς ἀτρεψίας φύσιν, ad. Ser. 1. 30).* Der Sohn und der Geist wirken allenthalben in der Welt, erfüllen Alles, sind an allen Orten, und doch sind sie ausserhalb aller Dinge ohne Wechsel in und bei dem Vater (*αὐτὸς γοῦν ὁ παντοδύναμος καὶ παντέλειος ἅγιος ὁ τοῦ πατρὸς λόγος, ἐπιβὰς τοῖς πᾶσι καὶ πανταχοῦ τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεις ἐφαπλώσας — πάντα εἰς ἑαυτὸν συνέχει καὶ συσφίγγει — αὐτὸς μὲν ἀκίνητος μένων παρὰ τῷ πατρὶ, πάντα δὲ κινῶν τῇ ἑαυτοῦ συστάσει, c. Gent. 42; εἰ δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ὢν ἐν μεμερισμένοις τόποις ἀλλ'*

ἐν πατρὶ ὢν πανταχοῦ ἐστι καὶ ἔξω τῶν πάντων — ἀκολούθως οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ τὸ πνεῦμα — ἐν μεμερισμένοις τόποις, ἀλλὰ πάντα πληροῦν καὶ ἔξω τῶν πάντων, ad Ser. 3, 4). Selbst während des Wandels auf Erden war der Sohn in ungestörter Gemeinschaft bei dem Vater, sein göttliches Leben zu besitzen und der Schöpfung das Leben zu spenden (*οὐ γὰρ συνεδέδετο τῷ σώματι, ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς ἐκράτει τοῦτο, ὥστε καὶ ἐν τούτῳ ἦν καὶ ἐν μόνῳ τῷ πατρὶ ἀνεπαύετο· καὶ ὡς ἄνθρωπος ἐπολιτεύετο καὶ ὡς λόγος τὰ πάντα ἐζωογόνει καὶ ὡς υἱὸς τῷ πατρὶ συνῆν, de inc. 17).*

Eben so entschieden hält Athanasius rücksichtlich der Offenbarungstrinität auf die andere Aufgabe, die Einheit des trinitarischen Lebens in der Dreiheit, und umgekehrt, zu bewahren. Der Vater und der Sohn und der Geist wirken allezeit in vollkommener Einheit und Gemeinschaft, der Eine thut Nichts ohne den Andern; aber das einheitliche Wirken vollzieht sich in dem durch das immanente Verhältniss gegebenen Unterschiede, dass es vom Vater durch den Sohn im heil. Geiste vollbracht wird, d. h. dass es vom Vater ausgeht, durch den Sohn in der Existenz begründet, von der Idealität zur Objektivität geführt, und im heil. Geiste vollendet, zur Idealität zurückgeführt, zur ideellen Objektivität erhoben wird (*αὐτὸς ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι ἐνεργεῖ καὶ δίδωσι τὰ πάντα, ad Ser. 3, 5; τριὰς τοίνυν — ὁμοία ἑαυτῇ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῇ φύσει καὶ μία ταύτης ἡ ἐνέργεια, ὁ γὰρ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ. καὶ οὕτως ἡ ἑνότης τῆς τριάδος σώζεται καὶ οὕτως εἷς θεος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν* (Eph. 4, 6), *ἐπὶ πάντων μὲν ὡς πατήρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή, διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου, ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, ad Ser. 1, 28).* Im Einzelnen nun sind die über die trinitarische Wirksamkeit von Athanasius gegebenen Bestimmungen folgende: Durch den Logos, den Sohn, hat Gott, der Vater, die Welt mit allen ihren Heeren g e s c h a f f e n. Zu ihm sprach er: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“ (Gen. 1, 26). Denn als des Vaters wahrhaftiger Sohn ist er des Vaters Weisheit und Macht, die Weisheit, die auf den Vater blickend das All hervorbrachte

und ordnete, die Macht, welche allen Dingen Wesen und Bestand verleiht; er ist der, welcher in dieser Macht sagt: „Alles, was ich sehe den Vater thun, das thue in gleicher Weise auch ich“ (*συνὼν ὡς σοφία καὶ ὡς λόγος τὸν πατέρα βλέπων ἐδημιούργει τὸ πᾶν καὶ συνίστη καὶ διεκόσμει· καὶ δύναμις δὲ ὢν τοῦ πατρὸς τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι ἰσχυροποίει, ᾗ φησι καὶ ὁ σωτήρ· πάντα ὅσα βλέπω τὸν πατέρα ποιοῦντα, κἀγὼ ὁμοίως ποιῶ, c. Gent. 46*). Ebenso erhält und regiert der Vater durch den Sohn die Welt (*τὴν εἰς πάντα πρόνοιαν ἐκτείνων δι' αὐτοῦ φιλανθρωπεύεται, de decr. 24*). Denn alle Kreaturen, weil sie aus dem Nichts geschaffen sind, haben eine zerfliessende, schwache und sterbliche Natur; Gott aber ist der Gütige und Freundliche, er beneidet nicht das Dasein der Kreaturen, sondern übt an ihnen seine Güte und Freundlichkeit. Damit sie nun nicht wieder in das Nichts zerfliessen, sondern ihr Wesen Bestand habe, trägt und regiert er durch den Logos, der Gott selbst ist, Alles, was durch denselben ins Dasein gerufen ist (*c. Gent. 41*). Der Sohn ist nach Röm. 1, 20 die *δύναμις* in der Welt, er wirkt in der Welt durch die einzelnen *δυνάμεις* und ist der Träger derselben, der Träger des Wesens und der Harmonie aller Kreaturen. Darum erkennt man an der Welt zunächst den Sohn und durch ihn, der sagte: „Wer mich siehet, siehet den Vater“, erst den Vater (*c. Ar. 1, 12; c. Gent. 42, 45*). Zwischen der Wirksamkeit beider ist aber kein Abstand, keine Succession, sondern des Sohnes Wirken in der Welt ist mit dem des Vaters eins, so eins, dass bei seinem Wirken zwischen ihm und dem Vater kein Fragen und Antworten stattfindet. Als solcher die Welt tragender Logos ist er jedoch wohl zu unterscheiden einerseits von den *δυνάμεις* oder dem *λόγος σπερματικός* der Welt als von dem *λόγος*, welcher zwar wirksam ist, aber nicht sinnt und denkt, sondern nur nach dem Winke seines Herrn wirkt; andererseits ist er auch von dem Logos der Menschen zu unterscheiden, der zwar sinnen und denken kann, aber der wirkenden Macht entbehrt, also besitzt, was dem *λόγος σπερματικός* fehlt, aber entbehrt, was dieser besitzt. (*c. Gent. 40*). — Mit dem Sohne und dem Vater wirkt auch der heil. Geist in der Welt, hat Theil an ihrer Schöpfung,

wie Erhaltung und Regierung. Der Vater, heisst es *ad Ser. 3, 5,* schafft durch den Logos im heil. Geist alle Dinge; wo der Logos ist, da ist auch der heil. Geist und was durch den Logos geschaffen ist, hat aus (*ἐκ*) dem heil. Geiste vom (*παρά*) Logos die Kraft zu sein. Demgemäss heisst es im 33. Psalm: „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht und alles sein Heer durch den Geist seines Mundes.“ Der heil. Geist, in dem der Sohn allezeit seine Werke vollbringt, ist wie der Sohn allenthalben, erfüllt Alles und ist doch ausserhalb aller Dinge seinem eignen Wesen nach (*πάντα πληροῦν καὶ ἔξω τῶν πάντων ὄν*), wie David sagt Ps. 139: „Wo soll ich hingehen vor Deinem Geist?“ *(l. c. 3, 4). Οὕτω μετέχει πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι (l. c. 1, 23).* — Es fragt sich nun, wie Athanasius sich die Theilnahme des heil. Geistes an der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, also an dem Gebiete der göttlichen Wirksamkeit, das noch ausserhalb der Erlösung liegt, gedacht habe. Darüber giebt insbesondere die Schrift *de trinitate et spiritu sancto* Aufschluss. In ihr bestreitet er unter Anderm die Meinung, dass der heil. Geist erst in der Erlösung seine Wirksamkeit beginne. Die Erlösung, sagt er, ist ja die Wiederherstellung (*regeneratio*) der Schöpfung, wie sie vor dem Falle Adams war. Wenn er nun bei der Schöpfung nicht mitgewirkt hätte, woher käme denn seine Mitwirkung bei der Wiederherstellung derselben? Warum würden wir nicht ohne ihn wiedergeboren, wenn wir doch ohne ihn geschaffen wären? Der Sohn hat doch ursprünglich die Kreatur heilig geschaffen. Wäre dabei der heilige Geist überflüssig gewesen, so wäre auch die Heiligung, die er an der Kreatur in der Erlösung vollzieht, überflüssig, null und nichtig, so überflüssig, wie wenn Jemand ein Licht anzündet, während die Sonne im Zenith leuchtet. Dasselbe gilt von der durch ihn nach Röm. 8, 11 sich vollziehenden Auferstehung der Todten, eine Seite der Erlösung, deren Vollziehung durch ihn ebenfalls unerklärlich wäre, wenn wir ohne ihn im Anfange geschaffen wären. *Incongruum enim est aliter ab initio condi creaturam, in novissimo aliter creari,* a. a. O. 8, 9. Aber wie verhält sich denn die Wirksamkeit des heil. Geistes zu der des Sohnes?

Während die Kreaturen in dem Sohne des Lebens Quell haben, ist der heil. Geist für sie das Wasser des Lebens; während in dem Sohne ihr Leben ruht, ist der Geist dieses Lebens Hauch. So nennt sich der Sohn Jer. 2, 13 *πηγὴν ὕδατος ζῶντος*, wie er sich Joh. 4, 10 als den Spender des lebendigen Wassers bezeichnet; darum singt (Ps. 36, 10) der Psalmist, indem er Gott, den Vater, anredet: *παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς*, „bei Dir ist", also nicht: „Du bist der Quell des Lebens", und bezeichnet damit den Sohn, der bei Gott dem Vater ist *(l. c. 19)*. Insbesondere aber ist Gen. 2, 7 für Athanasius von Bedeutung. *Formato Adam*, sagt er a. a. O. 18, *in faciem ejus spiravit deus spiritum sanctum, sicut Moses ait: Et spiravit deus in faciem Adae inspirationem vitae et factus est homo in animam viventem. Neque id, quod spiratum est a domino, anima est, secundum fabulatores Judaeos; alioquin quomodo hoc, quod a se spiratum est, deus igni aeterno condemnat, sed vivificans spiritus est. Itaque spiritus sanctus est spiritus vitae, a quo excidentes nonnulli viventes mortui sunt, sicut Paulus scribit* 1 Tim. 5, 6: *Quae (vidua) in deliciis agit, vivens mortua est.* Demgemäss ist nicht die Seele selbst *(anima)* die Gabe des heil. Geistes, sondern die hinzutretende Lebenskraft, welche die erstere zu einer *anima vivens* macht, der Geist der Heiligkeit und der Weisheit *(l. c. 19)* und dadurch der Geist des Lebens; es ist der Zug des göttlichen Ebenbildes im Menschen, den Adam durch die Sünde verlor und bei dessen Verlust er dem Tode verfiel, der durch die Erlösung aber wiedergewonnen wird und den Menschen wieder zu einem *homo spiritualis* macht *(l. c. 21)*. — Wie nämlich der Vater und der Sohn und der heil. Geist bei der Schöpfung und in der geschaffenen Welt in Einheit, wie in Unterschied zusammen wirken, so wirken sie auch nach der Schöpfung und in dem Gebiete der im A. Bunde vorbereiteten, im N. Bunde vollzogenen Erlösung. Durch den Sohn erscheint Gott der Vater schon gleich nach dem Sündenfalle dem Adam im Paradiese, dem Kain auf dem Felde, später dem Abraham in der Hütte und dem Moses im feurigen Busche. Die Führung Israels wird in der heil. Schrift bald dem Vater (Jer. 2, 6), bald dem Sohne (1 Kor. 10, 4), bald dem heil. Geiste

(Jes. 63, 13) zugeschrieben *(de inc. c. Ar. 17)*. Der Logos, vom Vater gesandt, kam zu den Propheten, und wenn er kam, redete der Prophet, was der Logos ihm mittheilte, im heil. Geiste *(ad Ser. 3, 5)*. Der heil. Geist ist der Finger Gottes (Matth. 12, 28 *cf. Luk. 11, 20)*, mit dem der Sohn die Tafeln des Gesetzes geschrieben hat *(de trin. et spir. s. 21)*. Paulus legt die Berufung bald dem Vater (Gal. 1, 16), bald dem Sohne (Gal. 1, 1. Röm. 1, 6), bald dem heil. Geiste (Ap. 13, 2) bei *(de inc. c. Ar. 17)*. Bald sagt er, Christus rede in ihm (2 Kor. 13, 3), bald der heil. Geist (Phil. 1, 19), *ὥστε τὰ χαρίσματα ἐν τῇ τριάδι δίδοσθαι (ad Ser. 3, 5)*. Wie der Vater durch den Sohn die Welt erlöst, so eignet der Sohn im heil. Geiste der Welt die Erlösung zu; in ihm führt der Sohn die Welt wieder zum Vater, theilt ihr die Kindschaft, die göttliche Herrlichkeit, das göttliche Wesen wieder mit (*ἐν τούτῳ γ᾽οὖν ὁ λόγος τὴν κτίσιν δοξάζει, θεοποιῶν δὲ καὶ υἱοποιῶν προςάγει τῷ πατρί, ad Ser. 1, 25)*. Er ist der Geist aus dem Vater und der des Sohnes, in welchem mit der Sohnschaft die Weisheit und die Wahrheit, die Kraft und die Herrlichkeit Gottes uns mitgetheilt wird. Im heil. Geiste wird vom Sohne des Vaters Leben gespendet als Licht vom Abglanze des Urlichtes (1 Joh. 1, 5. Hebr. 1, 3. Eph. 1, 17), uns zu erleuchten, als lebendiges Wasser vom Strome des Urquelles, uns zu tränken (Joh. 4, 14; 7, 19. 1 Kor. 12, 13), als Auferstehungsleben des von Gott Auferweckten, auch unsere Leiber wieder lebendig zu machen (Röm. 8, 11). Wenn der Geist in uns ist, so ist der Sohn in uns, und wenn der Sohn in uns ist, so ist der Vater in uns; im Geiste machen Vater und Sohn Wohnung in uns. Denn wie in seinem Bilde ist der Vater im Sohne und der Sohn im Geiste. Der Vater sendet den Sohn und der Sohn den Geist; der Sohn verherrlicht den Vater und der Geist den Sohn; der Sohn kommt in des Vaters Namen und der Geist im Namen des Sohnes; der Sohn nimmt für uns Alles vom Vater, und der Geist empfängt es für uns vom Sohne *(ad Ser. 1, 19. 20)*. Summa: Der heil. Geist versiegelt in uns die Gestalt Christi, die Herrlichkeit Gottes; er macht, dass Christus in uns Gestalt gewinne und wir so der göttlichen Natur theilhaftig, durch

sein Wohnen in uns ein Tempel Gottes werden (*το πνεῦμα σφραγίς ἐστιν, ἡ δὲ σφραγὶς τὴν μορφὴν Χριστοῦ τοῦ σφραγίζοντος ἔχει καὶ ταύτης οἱ σφραγιζόμενοι μετέχουσι, μορφούμενοι κατ' αὐτήν* (2 Kor. 2, 15). *οὕτω δὲ σφραγιζόμενοι εἰκότως καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γινόμεθα* (2 Petr. 1, 4), *καὶ οὕτω μετέχει πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι, l. c. 23; δια τοῦ πνεύματος λεγόμεθα πάντες μέτοχοι τοῦ θεοῦ· οὐκ οἴδατε γάρ, φησίν, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ; l. c. 24).*

Wir haben hiemit die wesentlichen Züge der Lehre des Athanasius von der Trinität dargestellt. Die Lehre der heil. Schrift hat in seiner Lehre einen so treuen Ausdruck gefunden, dass die Kirche mit gutem Gewissen sich den wesentlichen Inhalt derselben in ihren Bekenntnissen aneignen und damit den starken Schwankungen des Dogmas für immer ein Ende hat machen können. Was in den früheren Gestalten des Dogmas an Wahrheit vorhanden war, hat er getreu bewahret, das Irrthümliche hat er ausgeschlossen, mangelnde Momente hat er hinzugefügt und namentlich durch das *ὁμοούσιον* Alles zu einem fest geschlossenen Ganzen verbunden. Insbesondere aber besteht das unschätzbare Verdienst dieses grössten aller orientalischen Kirchenväter darin, dass er den christlichen d. h. wahrhaftigen Gottesbegriff von den ihm nach der voraufgehenden Entwicklung noch anklebenden heidnischen, Gott und Welt mehr oder minder in einander ziehenden Elementen frei gemacht hat. Da den Menschen von Natur gelüstet, das Verhältniss Gottes zur Welt heidnisch anzuschauen, da ihm seit dem Tage, an dem er Gott gleich sein wollte, auch eine Neigung inne wohnt, sich das göttliche Wesen und Leben nicht anders zu denken, wie das kreatürliche, so sind die vorathanasianischen Gestalten des Dogmas in etwas umgestrichenen Physiognomien bis heute zwar oft wiedergekehrt und werden noch oft wiedererscheinen, ja, weil die Trinität der thatsächliche und kräftige Urgrund aller Dinge ist, so wird auch der materialistische Pantheismus sich noch eine Trinität machen. Aber die Kirche ist seit Athanasius im

Siegesgefühle der Wahrheit ihrer Gotteserkenntniss rücksichtslos über die sich wieder erhebenden Nebelbilder hinweggeschritten, sie ihrem eigenen Gerichte zu überlassen, und sie wird, so hoffen wir, dabei bleiben, es sei denn, dass der im 4. Jahrhundert hauptsächlich durch Athanasius errungene Sieg von ihr ganz und gar wieder vergessen würde.

II. Theil.

Die Lehre von der Welt, Kosmologie.

I. Kapitel.

Die Welt vor dem Sündenfalle des Menschen.

Gott hat die Welt nicht darum ins Dasein gerufen, weil er ihrer irgend wie bedürftig war, sondern kraft eines von keinerlei Nothwendigkeit begleiteten Entschlusses (*βουλήσει*, nicht *φύσει*). Nur um ihrer selbst, um der Menschen willen hat er sie hervorgebracht, weil er der Gütige ist (*ἅτε δη ἀγαθὸς καὶ ὑπερκαλὸς ὤν, c. Gent. 2*), weil er als solcher keinen Neid kennt, sondern das Dasein von Kreaturen will, denen er sich freundlich erweise (*ἀγαθῷ γὰρ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος· ὅθεν οὐδὲ τὸ εἶναί τινι φθονεῖ, ἀλλὰ πάντας εἶναι βούλεται, ἵνα καὶ φιλανθρωπεύεσθαι δύνηται, l. c. 41*). Sie ist darum nicht aus seinem Wesen hervorgegangen, wie der Sohn, sondern aus dem Nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων καὶ μηδαμῶς ὑπάρχοντα τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι πεποιηκέναι τὸν θεόν, de inc. 3*), d. h. sie ist zuvor nicht gewesen, aber darnach zum Dasein gekommen (*τὰ πάντα οὐκ ὄντα πρότερον εἰς τὸ εἶναι γέγονεν*); sie hat einen zeitlichen Anfang (*τὰ κτίσματα ὑπὸ τὴν ἀρχὴν πεποίηται καὶ διαστηματικὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἔχει, c. Ar. 2, 57*), so dass der Anfang mit ihr geworden ist (*ὑπὸ τὴν ἀρχὴν πεποίηται*), die Zeit erst mit ihr begonnen hat (*c. Ar. 1, 13*). Kurz, die Welt ist von Gott geschaffen, nicht gezeugt. Wiewol indess die Welt ihr reales Dasein erst durch

die Schöpfung empfangen hat, so ist sie doch als ideale Welt, als Weltidee von Ewigkeit her; wiewol jene ausser Gott ist, ist diese doch in Gott. Denn *c. Ar. 1, 13*, wo Athanasius gerade hervorhebt, dass die Welt zeitlich und aus dem Nichts hervorgegangen sei, citirt er nicht blos das Wort des Jeremia: *πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ, ἐπίσταμαί σε*, sondern auch das noch treffendere aus Susanna und Daniel: *ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν*. Es gehört also die Weltidee einem Reiche ewiger göttlicher Ideen an oder macht ein solches Reich aus, das nicht mit Nothwendigkeit nach der Realität verlangte, sondern unbeschadet des göttlichen Wesens auch ideal hätte bleiben können, wie es ja auch unter dem Einflusse der Sünde eine der Idealität nicht entsprechende Realität gefunden hat.

Auf Grund des die angedeuteten Momente umfassenden christlichen Schöpfungsbegriffes weist Athanasius denn auch alle heidnische Vorstellungen von der Entstehung der Welt ausdrücklich zurück. Sie ist nicht aus Zufall von selbst entstanden (*εἰκῇ καὶ ἐκ ταὐτομάτου, αὐτομάτως καὶ ὡς ἔτυχεν*), wie die Epikuräer lehren, die nicht die Vorsehung und die auf Gott hindeutende Weltharmonie zu erkennen vermögen. Sie ist auch nicht aus dem Zusammentritte verwandter Atome (*ἐξ ἀτόμων συμπλοκῆς καὶ ὁμοιομερῶν*) geworden. Auch nicht von einem Demiurgen oder von Engeln ist sie gemacht *(de decr. 19)*. Auch hat Gott sie nicht aus einer schon vorhandenen Materie, aus ewiger Hyle gebildet, wie Plato lehrt, eine Anschauung, die gegen die Absolutheit Gottes streitet, in so fern Gott dann nicht der Grund aller Dinge wäre, sondern als ein ohnmächtiger, des Stoffes bedürftiger menschlicher Baumeister erschiene *(de inc. 2)*. — Als an einen höchst wesentlichen Zug der Lehre des Athanasius von der Schöpfung ist ferner noch an die Bestimmung zu erinnern, dass Gott der Vater die Welt durch den Logos oder den Sohn geschaffen habe. Während dies im vorigen Theile, wo von der Trinität, also dem göttlichen Subjekte der Schöpfung die Rede war, schon erwähnt werden musste, haben wir es hier, wo es sich um das kreatürliche Objekt handelt, wieder zu berühren. Der Logos, der als der Gütige aus dem Vater

als dem Urquell der Güte hervorgeht (*ἐκ πηγῆς ἀγαθῆς ἀγαθὸς προελθών*), ist zu den Kreaturen gekommen, und hält das All in Ordnung und Zusammenhang (*c. Gent. 41*). Indem er die Welt, die Kreaturen schuf, stieg er zu ihnen hinab, weil sie des Vaters reine Gottheit und Herrlichkeit nicht ertragen konnten; darum heisst er der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, ohne jedoch deshalb mit den Geschöpfen eine Wesensverwandtschaft zu haben (*c. Ar. 2, 64*). Dieser Gedanke, dass die Geschöpfe die reine Gottheit des Vaters und seine Herrlichkeit (*αὐτοῦ τὴν φύσιν ἄκρατον καὶ πατρικὴν οὖσαν λαμπρότητα*) nicht hätten tragen können und darum der Sohn die Schöpfung vermittle, findet sich bei Athanasius indess höchst selten und ist als ein absichtslos noch stehen gebliebener Rest heidnischer Gotteside zu betrachten, während in der Regel und mit vielem Nachdruck die Theilnahme des Sohnes an der Schöpfung aus dem erörterten einheitlichen trinitarischen Leben Gottes als ihrem eigentlichen Grunde abgeleitet wird. Das Hinabsteigen des Sohnes in die Schöpfung besteht nun darin, dass er sie nach seinem Bilde (*εἰκών, τύπος*) geschaffen hat, dass er das Urbild derselben ist, dass er zugleich als die Macht in der Schöpfung (*δύναμις*) und als der Träger aller nach seinem Bilde geschaffenen Kreaturen und ihrer Lebenskräfte, kurz als der, durch den Alles geworden ist und in dem Alles seinen Bestand hat, angesehen werden muss (*c. Ar. 2, 78; 1, 12*). Wie etwa der Dirigent den Gesangchor und alle einzelnen Stimmen leitet, dass jede auf seinen Wink zur Harmonie des Ganzen wirkt; wie die Seele alle Glieder des Leibes belebt und nach dem je besonderen Vermögen regiert; wie ein Fürst die Bewohner seiner Stadt zu einem organischen Gemeinschaftsleben zu lenken weiss: so werden alle Dinge im Himmel und auf Erden durch den Wink und die Kräfte des Logos (*νεύματι καὶ δυνάμεσι*) beseelt und bewegt (*ψυχοῦται καὶ κινεῖται*), dass sie einheitlich verbunden die Weisheit Gottes, das Leben des Vaters im Sohne abspiegeln (*c. Gent. 43, 44*). Die Vielheit aller Weltkräfte und aller in der Welt aus diesen Kräften sich verwirklichenden Ideen strahlt also aus dem Logos, ist das kreatürliche Bild dessen, der der ewige Abglanz des Vaters

ist; und die innere Harmonie seines göttlichen Lebens spiegelt sich in der Weltharmonie, dass die Vielheit als *κόσμος*, als *universum* erscheint. Die Welt als solcher bewusstloser *κόσμος* ist jedoch nicht als Selbstzweck zu betrachten, sondern sie soll nur zwischen dem Menschen, der in ganz besonderer Weise das Bild des Logos ist, und diesem die Vermittelung bilden. Der Mensch, welcher als intelligentes Abbild des Logos oder des Sohnes für die Erkenntniss desselben fähig ist, soll durch die Anschauung des der Welt eingeprägten bewusstlosen Bildes zur Erkenntniss des Sohnes und weiter des Vaters gelangen (*c. Ar. 2, 78*). Dies führt uns auf die Lehre des Athanasius von der Natur des Menschen.

Das Wesen des Menschen ist nach Athanasius dichotomisch. An dem Menschen ist der innere Mensch oder die Seele (*ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπός ἐστιν ἡ ψυχή*) zu unterscheiden von dem äusseren oder dem Leibe (*ὁ ἔξωθεν, τὸ σῶμα*). Es geht dies hervor einerseits aus der Bildung (*πλάσις*) des ersten Adam, den Gott eben aus einem Erdenklosse bildete und ihm seinen Odem einblies, andererseits aus der Auflösung (*διάλυσις*) des andern, dem Tode Christi, indem dessen Leib in das Grab, dessen Seele in den Hades gelangte, also Seele und Leib an verschiedene Orte sich begaben (*c. Apoll. 1, 13*). Der ganze Mensch besteht demnach aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe (*σωτηρία ὅλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, l. c. 1, 15*). Die Seele ist also nach Athanasius nicht als die Blüthe des Leibeslebens, sondern als etwas principiell Anderes, nicht als etwas von unten her, sondern von oben her Stammendes anzusehen. Das Dasein aber dieser vom Leibesleben zu unterscheidenden vernünftigen Seele des Menschen sucht Athanasius *c. Gent. 31. 32* ausführlich und zum Theil in so schlagenden Argumenten zu beweisen, dass dieselben noch heute als eine gute Wehr gegen den Materialismus der Beachtung würdig sind. Während das Thier, heisst es, nach seines leiblichen Lebens Vermögen mit seinen Sinnen nur das unmittelbar Gegenwärtige wahrnimmt, vermag der Mensch auch über das Entfernte und Abwesende nachzusinnen und ist nicht an das zeitlich und räumlich

Gegenwärtige gebunden. Während das Thier mit seinem Begehrungsvermögen unter der Herrschaft seiner leiblichen Triebe steht, während es auf das sinnlich Gegenwärtige losstürmt, oft selbst um Schaden zu nehmen: ist der Mensch seiner Triebe Herr, kann sie zähmen und halten, und unterwirft das sinnlich Wahrgenommene seinem Urtheile, um sich nur das Heilsame zu erwählen. Schon darum muss der Verstand (*νοῦς*) des Menschen etwas wesentlich Anderes sein, als die Sinne (*αἰσθήσεις*) seines Leibes. Dazu aber kommt ferner: Jeder Sinn des Leibes hat seine besondere Funktion, das Auge sieht, das Ohr hört u. s. w.; aber etwas Anderes ist der sie beherrschende *νοῦς*, der die Vielheit der sinnlichen Wahrnehmungen des Leibes zur Einheit zusammenfasst und sie aus diesem Einen Centrum heraus regiert, wie der Musiker die Saiten der Leier handhabt und ihre mannigfachen Töne zur Harmonie verbindet. Endlich, während der Leib schläft und seine Sinne ruhen, dauert die Lebensbewegung des innern Menschen fort; er schauet die Dinge, die ausser ihm sind, er durchwandert entlegene Räume, ahnt die Ereignisse zukünftiger Zeiten und sinnt über das nach, was er am folgenden Tage thun will. Wenn der Mensch nun keine vom Körper unterschiedene vernünftige und unsterbliche Seele hätte, wie könnte er dann, da der Leib von Natur sterblich ist, über das Unsterbliche, und da er zeitlich ist (*πρόςκαιρον*), über das Ewige (*τὰ αἰώνια*) nachsinnen? Wie könnte er das Gegenwärtige verachten und nach dem Fernliegenden verlangen; wie könnte er seinen Trieben entsagen und nach einem seinem Leibe fremden Willen und Gesetze sich richten? So ist also die menschliche Seele etwas wesentlich Anderes, als der Leib, so wie der, welcher das Pferd zügelt und lenkt, ein Anderer ist, als dieses. Darum giebt es auch für den Menschen Gesetze, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, während das Thier, der vernünftigen Seele entbehrend, Gutes und Böses nicht zu unterscheiden vermag. — Schon aus dieser Erörterung geht hervor, dass Athanasius der Seele nicht blos Denkvermögen, sondern auch freien Willen zuschreibt; aber auch ausdrücklich legt er ihr das Vermögen der Freiheit, der Selbstbestimmung bei (**θέλησις αὐτεξούσιος,**

ad Apoll. 1, 15). Denken und Wollen, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung sind ihm die beiden wesentlichen Züge der Seele oder des innern Menschen, und zwar in der Weise, dass der eine Zug durch den andern bedingt ist (ὁ Ἀδὰμ λογικὸς μὲν τὴν φύσιν, ἐλεύθερος δὲ τὸν λογισμόν, *ad Apoll. 2, 6*). Die Freiheit aber erscheint ihm als Vermögen der ungebundenen Wahl (προαίρεσις εἰς ἀμφότερον νεύειν, *de inc. 3*). Sie wird also von ihm vorzugsweise als formale Freiheit gefasst. Aus ihr sollte sich zwar, wie sogleich darzuthun sein wird, unter der Führung des Gesetzes im Paradiese eine göttliche Seinsweise (die reale Freiheit) entwickeln, jedoch sollte es nur in der Weise geschehen können, dass der Verlust derselben oder der Sündenfall immer möglich blieb. Im Vergleich nämlich mit dem göttlichen Wesen ist der Mensch nach der innern Seite seiner Natur zu Gottes Ebenbilde (εἰκών) geschaffen. Unter dieser Ebenbildlichkeit versteht Athanasius keineswegs nur die Persönlichkeit des Menschen, das Denk- und Willensvermögen, sondern all die Züge des menschlichen Wesens, in denen sich der Logos Gottes, der Sohn, das ewige vollkommene Ebenbild des Vaters als in seinem kreatürlichen Abbilde spiegelt, oder wie er einmal sagt, die Schatten des ewigen Logos im Menschen, um derer willen er die Menschen auch λογικοί oder gar λόγοι nennt (εἰ γὰρ καὶ κατ' εἰκόνα γεγόναμεν καὶ εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ἐχρηματίσαμεν, ἀλλ' οὐ δι' ἑαυτοὺς πάλιν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐνοικήσασαν ἐν ἡμῖν εἰκόνα καὶ ἀληθινὴ δόξαν τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ὁ λόγος αὐτοῦ, ταύτην τῆς κλήσεως ἔχομεν τὴν χάριν, *c. Ar. 3, 10*; κατὰ τὴν τοῦ ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησε τοὺς ἀνθρώπους, ἵνα ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ λόγου καὶ γενόμενοι λογικοὶ διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι, ζῶντες τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως τῶν ἁγίων βίον, *de inc. 3. cf. c. Ar. 2, 48*). Ausser der formalen Seite des menschlichen Geistes, der Persönlichkeit, gehört darum zur Ebenbildlichkeit der göttliche Inhalt der geistigen Lebensformen, der in seiner Vollendung noch zu erstreben war, im Anfange darum als blosse Aufgabe an dem Ebenbilde haftete, nämlich als die Aufgabe, das Denken mit der Anschauung Gottes, den Willen mit einem heiligen Leben je mehr und mehr zu erfüllen und so durch die Ge-

meinschaft mit dem Göttlichen ein seliges und unsterbliches Leben zu führen *(c. Gent. 2)*. Das Ebenbild war also eine göttliche Pflanze, die all ihre organischen Theile keimartig bereits an sich hatte, aber sich noch zur vollen Reife entwickeln sollte. Es war nicht ein *donum superadditum* der menschlichen Natur, sondern die menschliche Natur in ihrer Centralität selbst. Das Bild des Sohnes in der Schöpfung, von dem sich das Ebenbild im Menschen dadurch wesentlich unterscheidet, dass es Intelligenz besitzt (*τὸ εἰδέναι καὶ φρονεῖν*), und was weiter durch diesen Unterschied gegeben ist, sollte von dem Menschen geschaut werden und durch diesen Wechselprocess des menschlichen und kosmischen Logosbildes sollte jenes, der Mensch, den ewigen Logos, den Sohn, und durch diesen den Vater je mehr und mehr erkennen, und sich durch diese Erkenntniss der heiligen und seligen Lebensgemeinschaft mit Gott theilhaftig machen *(c. Ar. 2, 78; de inc. 4; c. Gent. 2)*. Das war die Aufgabe der Entwicklung, die der Mensch als das Ebenbild Gottes zu erfüllen hatte. Da aber der Mensch nach seiner Freiheit wandelbar war, so kam Gott ihm zur Lösung dieser Aufgabe auf zwiefache Weise zu Hülfe, nämlich durch das Gesetz und durch seinen Wohnort, das Paradies, das durch seine Anmuth geeignet war, den Menschen zur Erfüllung seiner Aufgabe zu locken. Blieben die Menschen, wie sie geschaffen (*καλοί*), so sollten sie im Paradiese ein trauer-, schmerz- und sorgenloses Leben führen und ausserdem die Unsterblichkeit des himmlischen Lebens erlangen; schritten sie aber ab von der rechten Bahn (*εἰ παραβαῖεν*), böse zu werden (*φαῦλοι*), so sollten sie das Paradies verlieren, der Vergänglichkeit und dem Tode verfallen und in demselben verbleiben (*θανάτῳ ἀποθανεῖσθε, de inc. 3*). Denn von Natur war der Mensch sterblich, weil er aus dem Nichts stammte *(de inc. 4)*. Durch die Bewahrung des ihm nach dem unvergänglichen Wesen Gottes eingeschaffenen Ebenbildes sollte er indess die Vergänglichkeit seiner Natur überwinden (*διὰ τὴν πρὸς τὸν ὄντα ὁμοιότητα, ἣν εἰ ἐφύλαττε διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κατανοήσεως, ἤμβλυνεν ἂν τὴν κατὰ φύσιν φθοράν, l. c.*). Ueberhaupt alle Gaben der göttlichen Gnade, die dem Menschen mit dem göttlichen Eben-

bilde zu Theil geworden waren, blieben dem Menschen noch so lange etwas Aeusserliches, hatten so lange noch nicht sein ganzes Wesen, insbesondere auch das Leibesleben, durchdrungen, so lange der Mensch sie noch nicht von dem Centrum seines Wesens aus, dem freien Willen, bestätigt und als thatsächliches von innen nach aussen sich bewegendes Leben des göttlichen Ebenbildes auch dem Leibe mitgetheilt hatte (*ἦν γὰρ ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι, c. Ar. 2, 68*). Denn der Schöpfungsakt hatte den Menschen zunächst zwischen das Nichts und Gott gestellt, d. h. zwischen das Böse und das Gute, zwischen den Tod und das Leben; er besass das Vermögen, nach der einen wie nach der andern Seite sich hinzuwenden, seine Natur war wandelbar (*φύσις τρεπτή*). Aber der Wille Gottes war es, dass der Mensch sich unter dem Zuge der von innen und aussen helfenden Gnade zu ihm wende und so des heiligen und ewigen Lebens trotz seiner Kreatürlichkeit und Wandelbarkeit theilhaftig werde. Indess selbst die Erreichung dieses Zieles hätte den Menschen so wenig gegen die Versuchungen des Satans sichern, wie von der metaphysischen Beschränktheit befreien können, durch die seine Natur ewig von dem Wesen Gottes, seine Ebenbildlichkeit ewig von der des Sohnes unterschieden bleiben sollte. Im Allgemeinen sieht Athanasius diese Beschränktheit darin, dass die Menschen ewig in dem Logos Gottes ihren Bestand haben (*συνεστῶτες ἐν τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ*), ihr Leben stets als ein nicht in sich selbst bestehendes von dem Sohne getragen werden muss, während Gott keines Andern bedürftig ist und das Sein in sich selbst hat. Als besondere Züge der metaphysischen Beschränktheit hebt er aber hervor, dass der Mensch als intelligentes Wesen seine Einsicht (*ἐπιστήμη*) von Gott durch den Logos empfangen muss, ferner als wollendes und wirkendes Wesen allezeit eines ihm gegebenen Stoffes (*ὑποκειμένη ὕλη*) bedarf, endlich dass er den Schranken des Raumes und der Zeit unterworfen ist (*de decr. 11. 12*).

Was schliesslich die Fortpflanzung des Menschen anbetrifft, so vertritt Athanasius die traducianische Ansicht. Er

sagt, wie alle Kreaturen, die leblosen, wie die lebendigen, auf einmal an Einem Tage und auf Ein Gebot ins Dasein gerufen seien, so sei es auch mit dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschengeschlechte. Denn wenn Adam auch zuerst allein gebildet sei, so seien in ihm doch schon die logosartigen Seelen des ganzen folgenden Geschlechtes gewesen (*ἐν αὐτῷ ἦσαν οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους, c. Ar. 2, 48*).

Ausser den Menschen hat Gott noch ein anderes Geschlecht von Geistern geschaffen, ein überirdisches, die Engel. Wenn sie auch höhere Geistesgaben besitzen als die Menschen, so sind sie doch ebenfalls Geschöpfe und stehen als solche tief unter dem Logos, der auch ihr Schöpfer ist und dem auch sie unterthan sind (*c. Ap. 2, 14. cf. ad Ser. 1, 12; c. Ar. 3, 40*). Sie theilen mit den Menschen die Abhängigkeit von Gott sowol hinsichtlich ihres Wesens, wie ihrer Wirksamkeit, von der alle schöpferische Thätigkeit ausgeschlossen liegt (*c. Ar. 2, 21*). Sie sind den Gesetzen des Raumes unterworfen (*ἐν τόπῳ εἰσίν*) und jedesmal da, wohin sie gesandt werden (*fragm. in Job*), woraus folgt, dass Athanasius ihnen eine gewisse Körperlichkeit beilegte. *) Dem Wesen nach sind sie zwar alle einander gleich (*ὁμοούσιοι, ad Ser. 2, 3*); aber nach der Ordnung (*κατὰ τὴν τάξιν, c. Ar. 2, 49*) werden sie unterschieden, sie bilden Klassen (*ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, χερουβίμ, σεραφὶμ καὶ δυνάμεις, ἀρχαί, ἐξουσίαι, κυριότητες, ad Ser. 2, 4*), deren Unterschied jedoch von Athanasius nicht näher bestimmt wird. Auch in ethischer Hinsicht waren die Engel ursprünglich alle gleich, alle gut. Aber wie die Menschen, so waren auch sie als Geschöpfe, die freien Willen besassen, wandelbar, und daher ist es möglich geworden, dass ein Theil von ihnen *τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν*, was Athanasius durch *τὴν ἰδίαν τάξιν* erklärt (*ad Ser. 2, 3*), nicht bewahrte, sondern die himmlische Behausung verliess und

---

*) Ueber die Körperlichkeit oder Leiblichkeit der Engel äussert sich auf eine treffende Weise Kurtz, Bibel und Astronomie, p. 137.

böse ward *(ad Ser. 1, 26)*. So giebt es nun gute Engel und böse oder Dämonen. Die guten Engel, von Athanasius meistens einfach Engel genannt, haben Theil an der Herrlichkeit des Logos und schauen darum allezeit das Angesicht seines Vaters *(c. Ar. 3, 51)*. Sie stehen also mit Gott in enger Gemeinschaft, sind ihm nahe wegen ihres unersättlichen Verlangens nach der göttlichen Liebe (*ἰδίως δὲ οἱ ἄγγελοι πάρεισι τῷ θεῷ κατὰ τὸν τῆς θείας ἀγάπης ἀκόρεστον ἔρωτα, fragm. in Job*). Sie wollen für sich keine Anbetung *(c. Ar. 2, 23);* sie sind durchaus nur Gottes Diener nach Hebr. 1, 14, und zwar um die Gnadengaben zu verkünden, welche den Menschen durch den Sohn verliehen werden *(c. Ar. 3, 14)*. Sie stehen mit den Menschen im engen Verkehr, sind die Begleiter der Frommen an allen Orten, so dass auch die Wüsten durch sie bewohnte Gegenden werden (Festbriefe, herausgegeben von Larsow, p. 108). Sie achten auf die Angelegenheiten jedes Einzelnen und nehmen sich sorgend der Völker an *(ad Ser. 1, 14)*, erscheinen somit als die vermittelnden Boten zwischen der himmlischen und irdischen Welt.

Die Dämonen oder bösen Engel sind von dem rechten Wege abgewichen (*παραβαίνειν, c. Ar. 1, 40*); sie haben, wie schon bemerkt, ihren ursprünglichen Rang nicht bewahrt und ihren Wohnort verlassen. Darin liegt, dass der Fall der Engel mit dem der Menschen nach Athanasius im Wesentlichen dieselbe Geschichte hat. Der Weg eines heiligen Lebens wurde von ihnen verlassen, und zwar aus Hochmuth, Gott gleich zu sein *(c. Ar. 3, 17)*. Damit ging der himmlische Wohnort verloren, und die gefallenen Engel werden nun nach *Iud. 6* an einem Orte der Finsterniss und Gefangenschaft zum Tage des Gerichtes aufbewahrt *(ad Ser. 1, 26)*. Unter den Dämonen ragt der Teufel, **ὁ διάβολος,** hervor, der sich ursprünglich unter den Cherubim als Siegel der Ebenbildlichkeit befand (**ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως**), aber wegen seines Hochmuthes vom Himmel gefallen ist *(ad Ser. 1, 26; fragm. in Job)*. Der Neid hat ihn darauf bewogen, dem Menschen den Gedanken der Uebertretung des göttlichen Gebotes nahe zu bringen, bösen Samen ins menschliche Herz zu säen und in dieser Weise die Verkehrung auch

der menschlichen Natur zu bewirken. Er ist nicht das schaffende, aber das veranlassende Princip des Bösen in der Menschenwelt *(c. Apoll. 1, 15)*. Aber die Erlösten werden einst den Teufel wieder richten *(fragm. in Job)*, der also selbst der Erlösung unfähig ist. Die in seinem Dienste stehenden Dämonen versuchen, wie er, noch immer die Menschen durch Erregung böser Gedanken, namentlich fleischlicher Lüste, suchen sie insbesondere zum Götzendienste zu verführen. Sie reizen auch zum Kriege und Blutvergiessen, damit sich nicht die Menschen, während sie in Frieden unter einander leben, zum Kampfe gegen sie wenden *(vit. Ant. 5; de inc. 53)*. Sie sind für die Menschen unsichtbar, aber hörbar; sie nehmen beliebige Thiergestalten an, die Menschen zu ängsten und zu versuchen, und man schützt sich gegen sie durch Gebet und das Zeichen des Kreuzes *(vit. Ant. 13. 23)*. *)

II. Kapitel.

Die Lehre vom Sündenfalle des Menschen und seinen Folgen.

Vor der Erscheinung der Sünde auf Erden gab es also schon ein überirdisches Reich des Bösen; vor dem Sündenfalle des Menschen waren schon Engel von Gott abgefallen. Dieser in bewusster Feindschaft gegen Gott kämpfenden Engelwelt stand also das erste Menschenpaar gegenüber, von Sünden rein, aber noch nicht vollkommen, mit Bewusstsein und freiem Willen begabt, aber ohne den Unterschied von gut und böse schon zu kennen und ohne sich für jenes oder die-

*) In dem Dämonendrama, das sich im Leben des Antonius findet, ist nicht das auffallend, dass die Dämonen überhaupt in Thieren ihr Wesen treiben; denn wer möchte zweifeln, dass ihr Oberster schon im Anfange in der Schlange erschien, und der Herr liess Dämonen in Säue fahren, und die Sünde spiegelt sich aufs mannigfachste in gewissen Thierarten. Aber das fällt auf, dass die Dämonen im Leben des Antonius nur die Gestalt von Thieren annehmen, sich der Gestalt nur als eines Trugbildes bedienen. Eine solche Erscheinung der Dämonen lehrt die Schrift nicht.



ses schon entschieden zu haben. Wie vollzog sich nun unter diesen Voraussetzungen nach Athanasius der Sündenfall des Stammpaares unseres Geschlechts? Die Menschen sollten durch die Anschauung des Göttlichen ihr ganzes Leben auf das Göttliche gerichtet halten und es in dieser Weise je mehr und mehr vergöttlichen. Aber die Schlange, der Teufel war es, der sie in ihrer Arglosigkeit (*ἀμέλεια*) täuschte (*πλανῆσαι ἴσχυσεν*), und zwar aus Neid (*φθόνῳ*), so dass sie ihren Blick auf das Sinnliche als das Zunächstliegende richteten. So entstand die böse Begierde (*ἐπιθυμία*), sinnliche Lüste (*ἡδοναί*) umnachteten die Seele; von der Begierde schritten sie zur That fort, das göttliche Gebot zu übertreten (*παρακούειν τῆς ἐντολῆς*), und so machten sie das an sich sündlose Fleisch durch die Uebertretung des Gebotes der Sünde fähig (*ὁ Ἀδὰμ τὴν σάρκα ἀναμάρτητον ἐσχηκὼς ἐκ παραβάσεως δεκτικὴν ἁμαρτίας πεποίηκεν, cf. c. Gent. 3; de inc. 5. 6. 10; ad Ser. 1, 7; c. Apoll. 1, 7*). Die Thatsünde, des Sinnlichen zu begehren, wurde zur Zustandssünde (*ἤρξαντο καὶ τὴν πρὸς τὰς ἐπιθυμίας σχέσιν ἔχειν, c. Gent. 3*). Von Adam pflanzte sich darnach die Sünde auf seine Nachkommen fort (*ἐξ ἐκείνου εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξέτεινε τῆς κακίας αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν, ad Ser. 2, 9*). Sie bekamen von ihm zunächst die Trägheit (*ὀκνήσαντες*), bei den nächsten und sinnlichen Dingen stehen zu bleiben, anstatt die höheren und göttlichen anschauend zu erfassen, und darnach vollzog sich dieselbe Geschichte der sinnlichen Knechtschaft auch an ihnen (*c. Gent. 3*). Was also bei Adam Sorglosigkeit war dem Teufel gegenüber, das war bei ihnen schon Trägheit, eine Ohnmacht, sich über das Sinnliche zu erheben. Sie standen dabei in dem Wahne, dass die blosse Bethätigung ihres Seelenlebens (*κινεῖσθαι τὴν ψυχήν*) schon genügend, Richtung und Ziel derselben aber gleichgültig sei. So richtete sich die Lebensbewegung nicht auf das Gute (*τὰ καλά*), auf Gott, auf das wahrhaft Seiende, sondern auf das Schlechte (*τὰ κακά, τὰ φαῦλα*), auf das blos Sinnliche, was als solches kein Wesen hat (*τὰ οὐκ ὄντα*). Es war wie mit einem Wagenlenker, der auf das Ziel zutreiben soll, aber nur treibt, um zu treiben, dem Ungestüm der Pferde sich überlässt, dadurch bald vom rechten Wege ab-

kommt und in Abgründe jagt, weil er eben nur auf den Lauf der Pferde achtet, nicht aber aufs Ziel. So hat auch die Seele, indem sie von dem Wege zu Gott abgewandt war, aber dabei die Glieder des Leibes immer antrieb, das Ziel verfehlt, gesündigt (*ἁμαρτάνειν*) und das Böse sich gebildet (*τὸ κακὸν ἑαυτῇ πλάττειν*), *c. Gent.* 4. 5. Das Böse hat nämlich an sich kein Sein und Wesen (*ἡ κακία οὐκ ἔχει ὑπόστασιν καθ' ἑαυτὴν καὶ οὐσίαν, οὐκ ἔστιν ἐν ὑποστάσει καὶ καθ' ἑαυτήν*), wie die Heiden behaupten; denn sonst wäre entweder Gott der Urheber desselben, oder es gäbe einen bösen Gott neben dem guten (*c. Gent.* 6). Wie wenn Jemand beim Sonnenschein die Augen schliesst und sich Finsterniss fingirt, während sie in Wirklichkeit nicht ist, und dann in Finsterniss wandelt, um zu stürzen, so hat auch die Seele der Menschen das Auge geschlossen, durch welches sie Gott schauen konnte, und hat sich das Böse ersonnen, und während sie darin lebt, meint sie Etwas zu wirken, während sie Nichts wirkt (*ἐν τοῖς κακοῖς κινουμένη οὐκ οἶδεν ὅτι δοκοῦσά τι ποιεῖν, οὐδὲν ποιεῖ· τὰ οὐκ ὄντα ἀναπλάττεται, c. Gent.* 7). Wenn Athanasius also das Böse das Nichtseiende nennt, so will er nicht damit sagen, dass es nicht eine in den kreatürlichen Geistern, den bösen Engeln und den Menschen, wirkende Macht sei, sondern nur, dass es nicht eine ausserhalb der sündigenden Kreaturen für sich seiende Existenz, eine für sich seiende Substanz habe. Sonst müsse es ausser Gott Jemanden geben, der das Vermögen zu schaffen hätte. Das Böse ist ihm etwas Formales, aber etwas dessenungeachtet Kräftiges und Gewaltiges. Es ist ihm etwas Formales, das sich an etwas Substanziellem festgesetzt hat, ein *νόμος ἁμαρτίας ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου (c. Ap. 2, 6)*, nämlich die von Gott abgewandte in Sinnlichkeit verlorene Richtung des menschlichen Lebens, sowol des Seelen-, wie des Leibeslebens, da das eine von dem andern nicht getrennt werden kann. Der Ursprung dieser Richtung aber, die Entstehung der Sünde hat nach dem Obigen einen zwiefachen Grund, einen im ersten Menschen und einen ausserhalb desselben liegenden. Jener, die *ἀμέλεια* Adams, die ihn der Täuschung fähig machte, ist der sekundäre; dieser dagegen, die bewusste

Feindschaft des Teufels wider Gott und der Neid desselben auf den Menschen, ist der primitive, der eigentlich aktuelle, und somit fällt der letzte Grund des menschlich Bösen in eine überirdische Welt nicht menschlicher Kreaturen. Athanasius ist weit entfernt, die Schuld damit vom menschlichen Geschlechte ganz abwälzen zu wollen; aber das grösste Mass der Schuld trägt allerdings der Teufel. Adam hat mit Bewusstsein und Freiheit (*ἑκουσίως*) das göttliche Gebot übertreten; aber der Teufel ist „der Erfinder des Bösen" (Festbrr. p. 67). Er hat durch Täuschung der vernünftigen Natur des Menschen den bösen Samen eingestreut (*τοῦ διαβόλου ἐξ ἀπάτης ἐπισπείραντος τῇ λογικῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου*), so dass er das Gesetz der Sünde in der Natur der Menschen hergerichtet hat (*καταστήσασθαι*). Das Böse ist also das Werk des Teufels und darum ist der Sohn Gottes erschienen, des Teufels Werke zu zerstören (*c. Ap. 2, 6*).

Die Entstehung des Bösen ist der dunkelste Punkt in der Urgeschichte der Menschen, und die Frage nach ihr gehört zu den schwersten der ganzen Theologie. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn auch Athanasius sie auf eine nicht befriedigende Weise beantwortet hat, wenn er namentlich mit der Auffassung des Bösen als Privation *), worin er Augustin gleicht, das Wesen desselben zu kraftlos bezeichnet, und mit der Behauptung, Sorglosigkeit und später Trägheit wären die Anknüpfungspunkte für dasselbe in der Natur des Menschen gewesen, die Verführung Adams zu wenig denkbar macht. In Kain tritt schon ein ganz anderer Charakter des Bösen hervor und kommt schon ein ganz anderer Anknüpfungspunkt zum Vorschein. Aber die Theilnahme, die von ihm dem Satan an der Entstehung des Bösen in der Menschenwelt zugeschrieben wird, müssen wir jedenfalls als schriftgemäss bezeichnen. In der Geschichte des ersten Adam, wie in der des zweiten, also in den Abschnitten der menschlichen Geschichte, die die ganze folgende Geschichte bedingen, ist der Teufel das eigentlich treibende Princip des Bösen. Er ist der, welcher agirend hinter den Koulissen

---

*) S. Jul. Müller, L. v. d. Sünde, I. p. 393 flg.

sitzt, während die Menschen die Tragödie des Bösen spielen. Während er im Paradiese hinter der Schlange steckt, erscheint er in der Geschichte des Herrn zuerst als der Versucher, der die Geschichte des ersten Adam an dem zweiten zu wiederholen gedenkt; dann als der, welcher der Jünger begehrt; darnach als der, welcher die Feinde des Herrn agiren lässt (Joh. 8, 44); endlich als der, welcher sich des Judas als seines Werkzeuges bedient (Joh. 13, 2). Eben darin, dass somit die menschliche Sünde in ihrer Entstehung nicht als eine radikale Feindschaft wider Gott erscheint, liegt denn auch die Erlösungsfähigkeit unseres Geschlechtes, während der Teufel mit seinen Engeln derselben entbehrt; eben darum, weil aus einer überirdischen Welt die Sünde stammt und nur durch den ersten Adam (Röm. 5, 12) in die Menschenwelt gekommen ist, ist auch aus einer überirdischen Welt der Stärkere gekommen, den Starken zu binden (Matth. 12, 29), seine Werke zu zerstören (1. Joh. 3, 8) und durch den zweiten Adam die Sünder zu Gerechten zu machen (Röm. 5, 18. 19).

Nach dem Sündenfalle vollzog sich sofort an den ersten Menschen das Gericht. Dies Gericht war ein zweitheiliges nach den beiden Bestandtheilen des menschlichen Wesens, der Seele und dem Leibe. Ueber die Seele kam der Tod (*θάνατος*), über den Leib (*σῶμα*) die Verwesung (*φθορά, διαφθορά*) als der Sünde Sold. Athanasius hält diese Unterscheidung immer mit Nachdruck aufrecht (*c. Apoll. 1*, 7.). Der Richter, heisst es *c. Apoll. 1, 14*, hat einen doppelten Ausspruch der Strafe gethan. Zu dem von Erde Stammenden sprach er: „Du bist Erde und sollst wieder zu Erde werden“, und so hat die Verwesung den Körper hingenommen; und zur Seele sprach er: „Du sollst des Todes sterben.“ So wird der Mensch in zwei Theile getheilt und ist verurtheilt, in zwei Orte dahin zu fahren. Die Seele kommt in den Hades und der Leib in das Grab; im Hades herrscht der Tod, im Grabe die Verwesung (*c. Apoll. 2, 17*). Die Seele entbehrt im Hades der *ἀθανασία*, der Leib im Grabe der *ἀφθαρσία* (*l. c.*). Der Hades ist dem Athanasius ein Ort (*τόπος*), wie das Grab; aber nicht ein Ort des Schlafes, noch

weniger der Leblosigkeit. Denn nach *c. Apoll. 2, 9* trauerten die Seelen im Hades und schrieen mit Adam ohne Unterlass zu Gott um Erbarmen (συμπενθοῦντές τε καὶ συμβοῶντες διαπαντός).

Nach dem Sündenfalle schauten die Menschen nicht mehr den Logos in dem Spiegel ihrer Seele, seinem Bilde, und damit entschwand Gott gänzlich ihren durch die Sinnlichkeit umnebelten Augen. Nur das Sinnliche war noch der Gegenstand ihres Blickes. In dem Sinnlichen suchten sie darum Gott und so entstand die Anbetung des Sinnlichen, der Götzendienst. Wer in die Tiefe fällt, stürzt immer tiefer. Der Götzendienst fing beim Firmamente und seinen Gestirnen an und stieg immer mehr zum Staube der Erde und seinem Gewürm herab. Von den wirklichen Gegenständen der Schöpfung wandte sich der Götzendienst dann zu lügenhaften Gebilden der Phantasie, hundertköpfigen Eseln und schlangenköpfigen Göttern, ja die sündhaftesten Begierden und schändlichsten Laster wurden in Göttern personificirt und angebetet — und mit dem Allen nahm allerlei Schändlichkeit und Gottlosigkeit immer mehr überhand (*c. Gent. 8. 9. etc.*).

Der orientalischen Theologie ist nicht ohne Grund ein nach den verschiedenen Vertretern derselben mehr oder weniger starker Pelagianischer Zug vorgeworfen. Wir glauben indess, dass die Lehre des Athanasius über das menschliche Verderben von diesem Vorwurfe nur in geringem Masse getroffen wird. Während nämlich der Pelagianismus sich eine abstrakte Trennung des Intellektuellen und Ethischen, der Erkenntniss des Menschen und seiner sittlichen Beschaffenheit zu schulden kommen lässt, hat Athanasius die Ueberzeugung, dass Beides in einer innigen Wechselwirkung stehe; denn wie Adam durch den Sündenfall die Anschauung des Göttlichen verlor, so leitet er nach dem Obigen die sich steigernde Sittenverderbniss seiner Nachkommen aus dem Verluste der Erkenntniss Gottes ab, und andererseits führt er (*de decr. 1; ad Ser. 1, 17. 20. 23*) alle falsche Erkenntniss, alle häretischen Irrlehren auf schlechte Gesinnung und verdorbene Sitte zurück. „Glaube und Gottseligkeit, sagt er (Festbrr. p. 121), sie sind Verwandte und Geschwister; wer

an Gott glaubt, der ist auch gottselig, und wer gottselig ist, der glaubt auch um so mehr.“ Während weiter nach Pelagius Christus nur ein sittliches Vorbild ist und zu sein braucht, bezeichnet es Athanasius als eine grundlose Fiktion, dass die in Sinnlichkeit verkommene menschliche Natur (σάρξ) an sich das Vermögen besitzen solle, durch blosse Nachahmung Christi sich zu erneuern (*c. Apoll. 1, 20*). Der eigentlichen Persönlichkeit des Menschen (*τῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ φύσει*), bemerkt er *c. Apoll. 2, 6*, sei die Sünde eingesäet, und darum sei es der mit Wissen und Willen (*ἑκουσίως*) gefallenen menschlichen Natur unmöglich, sich selbst wieder zu befreien (*ἀνακαλέσασθαι εἰς ἐλευθερίαν*), wie es auch der Apostel Röm. 8, 3 als unmöglich bezeichne. Während es ferner Pelagianisch ist, auch die Individuen des Menschengeschlechtes rücksichtlich ihrer sittlichen Beschaffenheit in Abstraktheit von einander anzuschauen, und demnach die Erbsünde zu leugnen, behauptet Athanasius, der Teufel habe von Adam aus über alle Menschen die Macht des Bösen ausgebreitet (*ἐξ ἐκείνου εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξέτεινε τῆς κακίας ἐνέργειαν, c. Apoll. 2, 9*), ein Wort, worin wir die Lehre von der Erbsünde aufs kräftigste vertreten sehen. „Der Wandel dessen, der rein ist von Schmutz, heisst es an einer andern Stelle (Festbrr. p. 85), währt auch nicht Eine Stunde auf Erden, wie Hiob bezeugt.“ Endlich ist zu beachten, wie Athanasius so oft auf die Geschichte des Alten Bundes hinweist, um darzuthun, dass alle Anstalten Gottes, dass Gesetz und Prophetenthum nicht im Stande gewesen wären, die Menschen zu erlösen, indem theils die sinnlichen Lüste, theils die Dämonen das Menschengeschlecht in seiner Finsterniss gefangen gehalten hätten (*de inc. 12—14*). Diese Bestimmungen, die wir für die Gesammtanschauung des Athanasius als massgebend zu betrachten haben, schliessen ohne Zweifel den eigentlichen Pelagianismus aus. Allein da die anthropologische Frage über das Mass des menschlichen Verderbens zur Zeit des Athanasius noch nicht zur Verhandlung gekommen war, am wenigsten in der orientalischen Kirche, so fehlte es ihm an Veranlassung, jene Bestimmungen konsequent allseitig durchzuführen. Einzelne Aussprüche der heiligen Schrift, deren Zusammenhang genau

zu untersuchen er nicht weiter veranlasst wurde, waren der Grund, hie und da Aussagen zu thun, die nicht mit den oben referirten Bestimmungen über die Grösse des menschlichen Verderbens vereinbar sind. So bewog ihn, wie aus *c. Ar. 3, 33* erhellt, Jer. 1, 5 (*ἐκ μήτρας ἡγίακά σε*) und ähnliche Schriftstellen zu der Behauptung, dass einzelne Menschen von der allgemeinen Sündhaftigkeit unter den Gnadenführungen des Alten Bundes eine Ausnahme gemacht hätten (*πολλοὶ ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας*); denn wenn er nach Röm. 5, 14 a. a. O. fortfährt: „Und gleichwohl herrschte der Tod auch über die, welche nicht gesündigt hatten *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*", so ist doch die Aussage *καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας* zu stark, als dass man annehmen dürfte, er hätte nur sagen wollen, ihre Sünde sei geringerer Art gewesen, als die Adams. Eben so verhält es sich mit *c. Apoll. 2, 9,* wo er die, welche er in obiger Stelle heilig und rein von aller Sünde nennt, als *εὐαρεστήσαντας τῷ θεῷ καὶ δικαιωθέντας ἐν τῷ φυσικῷ νόμῳ* bezeichnet. Dagegen war es Röm. 1, 20, nebst Ap. Gesch. 14, 15—17, wie er selbst sagt (*καὶ τοῦτο οὐ παρ' ἐμαυτοῦ φημι, ἀλλ' ἀπὸ τῶν θεολόγων ἀνδρῶν ἔμαθον, ὧν εἷς ἐστιν ὁ Παῦλος κτλ., c. Gent. 35*), wodurch er sich für berechtigt hielt zu behaupten, die Heiden, wenn sie auch nicht im Stande sein sollten, in ihrer verdunkelten und befleckten Seele das Bild des Logos anzuschauen und auf diese Weise zur Erkenntniss Gottes zu gelangen, vermöchten dennoch durch die Naturbetrachtung wieder zu seiner Erkenntniss sich zu erheben und auf diesem Wege sich zu ihm zurückzuwenden (*c. Gent. 34*). Auf die so eben erörterten Stellen reducirt sich aber auch Alles, was bei Athanasius einen Pelagianischen Schein hat. Denn wenn es ausserdem z. B. *de vita Ant. 30* heisst, die Tugend sei nicht schwer, wenn man nur verständig sei und ernsten Willen habe, so sind solche und ähnliche Worte nach 1. Joh. 5, 3 von denen zu verstehen, die schon an der Erlösung Theil haben, und wenn Athanasius *epist. ad Amm.* schreibt, blosse Gedanken unreiner Art seien nicht sündhaft, wenn sie nur nicht mit Absicht entständen, so will er dies von Gedanken verstanden haben, die der Teufel ins Herz giebt. — Hätte

Athanasius Pelagianisch gedacht, so hätte er sich über das sittliche Leben der Wiedergeborenen auch unmöglich folgendermassen äussern können: „Das wahrhafte Leben aber, meine Brüder, besteht darin, dass wir das, was fleischlich ist, verlassen, bei dem aber, was unsers Erlösers ist, allein bleiben. Die Zeit fordert auch jetzt von uns, durch Thaten den Heiligen ähnlich zu werden; wir werden ihnen aber ähnlich, wenn wir nicht ferner uns leben, sondern wenn Christus nunmehr in uns lebt, wenn wir aus aller Kraft dem Herrn die Wohlthaten vergelten. Wenn wir nun vergelten, so geben wir Nichts von dem Unsrigen, sondern das, was wir vorher von ihm empfangen haben; wie ja auch das ein Beweis seiner Gnade ist, dass er seine Gabe gleichsam von uns fordert, indem er spricht: Meine Opfer sind meine Gaben, d. h. das was ihr mir gebt, das gehört euch nur in so fern, als ihr es von mir empfangen habt. Gaben Gottes sind aber volle Tugend und fromme Gesinnung; diese müssen wir dem Herrn darbringen, und womit er uns heiligte, damit müssen wir auch ihn feiern (Festbrr. p. 83).

Das sittliche Verderben des Menschen erscheint in seiner höchsten Steigerung in der Sünde wider den heiligen Geist. Wiewol diese Sünde die Menschwerdung des Sohnes Gottes voraussetzt, so gestatten wir es uns doch, schon hier zu erörtern, was Athanasius unter dieser Sünde versteht. Er spricht sich darüber in einer längern Auseinandersetzung aus, die sich *ad Serap. 4, 8—18* findet. Von Serapion aufgefordert, sich über die Bedeutung dieser Sünde zu erklären, bemerkt er zunächst, dass er, von der Schwierigkeit der Frage überzeugt, sich kaum darüber zu äussern wage; er gebe aber der Forderung in der Voraussetzung nach, dass Serapion seine Meinung einer selbstständigen Prüfung unterziehe (*l. c. 8*). Alsdann referirt er zunächst die von Origenes und seinem Schüler Theognostus gegebene Erklärung, nach welcher im Zusammenhange mit dem Lehrsatze des Origenes, die Herrschaft des Vaters erstrecke sich über die ganze Schöpfung, die des Sohnes über die vernünftigen Kreaturen, die des heiligen Geistes nur über die Getauften, unter der Sünde wider den heil. Geist der Rückfall der durch die Taufe des heil. Geistes

theilhaftig Gewordenen in die Sünde überhaupt zu verstehen ist (*παλινδρομεῖν εἰς τὴν ἁμαρτίαν, l. c. 9*). Athanasius verwirft diese Erklärung, 1. weil der Rückfall der Getauften in die Sünde nicht als Sünde blos gegen den heiligen Geist angesehen werden dürfe, da die Taufe nicht blos auf des heil. Geistes Namen vollzogen, und darum der Rückfall als eine Sünde auch gegen den Vater und den Sohn anzusehen sei; 2. weil die Pharisäer, die der Herr doch als der Lästerung des heil. Geistes bereits schuldig geworden bezeichne, noch nicht getauft gewesen wären; 3. weil 2 Kor. 2, 8. Gal. 4, 19 Zeugniss gebe, dass auch nach der Taufe begangene Sünden noch Vergebung finden könnten; 4. weil Hebr. 6, 4—6, worauf sich Origenes berufe, nicht die Möglichkeit der Busse und Vergebung bei Rückfällen nach der Taufe ausschliesse, sondern nur die Erneuerung durch eine abermalige Taufe und abermalige Wiedergeburt (*ἀνακαινίζειν*), wie die Juden die Taufe um der Busse willen oft wiederholten, als unmöglich bezeichne (*l. c. 12. 13*). Die Erklärung, welche Athanasius dann selbst über die Lästerung des heil. Geistes (*ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία, ἡ βλασφημία εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) nach Matth. 12 giebt, ist folgende.

Die Lästerung ist eine gegen den Herrn ausgesprochene (*εἰς αὐτὸν τὸν κύριον λεγομένη*). In ihm ist Gott und Mensch zwar aufs innigste verbunden, aber doch zu unterscheiden. Auf Grund dieses Unterschiedes ist eine dreifache Lästerung seiner Person möglich. Zuerst kann wegen seiner menschlichen Natur, nach welcher er ganz als Mensch erschien und lebte, die göttliche verkannt und verleugnet werden (Ebionismus). Auch diese Sünde liessen sich schon die Juden, die Pharisäer zu schulden kommen nach Matth. 13, 55. Joh. 7, 15; 8, 57 flg. Zweitens kann wegen der göttlichen Natur, in der er so viele Wunder that, die menschliche für einen Schein (*φαντασία*) gehalten und ihre wirkliche Leiblichkeit angezweifelt werden (Doketismus). Für beide Sünden giebt es eine Verzeihung, indem sie einen Entschuldigungsgrund (*πρόφασις*) in der jedesmal besonders hervortretenden Erscheinung der andern Natur haben. Wenn er z. B. Wunder vollbringt, so

tritt die göttliche Natur stärker hervor, als die menschliche; wenn er isst, trinkt, schläft etc., die menschliche stärker, als die göttliche. Die Sünde aber, die als Lästerung des heil. Geistes bezeichnet wird, ist noch anderer, ist dritter Art. Während nämlich der Herr nach Matth. 12 die Wunderwerke des Vaters vollbrachte, so dass das Volk sich entsetzte und Gott pries, sagten die Pharisäer, ebenfalls von Staunen ergriffen, es wären das Beelzebuls Werke, und schrieben so die Werke der Gottheit oder der göttlichen Natur des Herrn dem Teufel zu. Dadurch verglichen sie Gott mit dem Teufel und nannten das Licht Finsterniss (*τὸν θεὸν τῷ διαβόλῳ συγκρίνουσι καὶ τὸ φῶς λέγουσιν εἶναι σκότος*). Den Teufel räsonnirten (*ἐλογίσαντο*) sie zu Gott und behaupteten, dass der wahrhaftige Gott Nichts in seinen Werken vor den Dämonen voraus habe. Darum erging über sie der Spruch, den der Teufel schon empfangen hatte (*l. c. 14—18*). Athanasius scheint, indem er also die Lästerung des heil. Geistes als die Uebertragung der Werke der göttlichen Natur Christi auf den Teufel, als eine Identificirung Gottes mit dem Teufel bezeichnet, nur bei dem evangelischen Berichte stehen zu bleiben; aber er deutet dabei doch auch an, worin die Sünde wider den heil. Geist im Allgemeinen bestehe, nämlich in einer principiellen, aller Entschuldigung entbehrenden Feindschaft wider Gott und die unverkennbare Offenbarung seines Wesens, einer Feindschaft, wie sie dem Teufel eigen ist, und die darum den Menschen mit dem Teufel unter ein und dasselbe Gericht bringt, weil eben die Gnade Gottes in dem principiell feindlichen Herzen keinerlei Anknüpfungspunkte mehr findet. Die Lästerung oder die Sünde wider den heil. Geist ist demnach der Ausdruck der vollendeten Feindschaft der Kreatur wider ihren Schöpfer; sie ist die durch die offenbarste Erscheinung des göttlichen Wesens und die kräftigsten Wirkungen des heil. Geistes nicht zu überwindende Verstocktheit des Herzens; sie ist die Sünde in ihrer höchsten Potenz, die eigentliche Satanssünde. Lästerung wider den heil. Geist wird sie, wie Athanasius *c. Ar. 1, 50* andeutet, darum genannt, weil der Sohn, der Geber

des Geistes (ὁ τοῦ πνεύματος δοτήρ), in dem heil. Geiste die göttlichen Werke vollbringt (Matth. 12, 28). Sie ist also zunächst gegen die Wirksamkeit des heil. Geistes gerichtet, aber weiter gegen den Sohn, der ihn sendet, und darum sind die εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημοῦντες die τα τοῦ λόγου ἔργα τῷ διαβόλῳ ἐπιγράφοντες.

III. Theil.

Die Lehre von der Versöhnung Gottes mit der Welt, Soterologie.

I. Kapitel.

Die Gründung der Erlösung.

I. Abschnitt.

Die Person des Erlösers.

Durch die Sünde war also das menschliche Geschlecht dem Verderben bis zum Tode anheim gefallen. Aber dadurch war die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Güte (ἀγαθότης) in Kampf gerathen. Nach seiner Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit musste er, der das Gesetz gegeben hatte, die auf die Uebertretung desselben gesetzte Strafe an dem Uebertreter vollziehen, der Mensch musste des Todes sterben. Nach seiner Güte aber war es unzulässig, dass der Mensch, sein Ebenbild, um der Täuschung des Satans und der Dämonen willen zu Grunde gehe. Es wäre sonst besser gewesen, den Menschen gar nicht geschaffen zu haben. Wie sollte Gott nun diesen Widerspruch lösen? Sollte er einfach die Menschen zur Busse auffordern? Man könnte nämlich sagen, dass der Mensch, wie er durch die Uebertretung dem Verderben anheimgefallen sei, durch die Busse (μετάνοια) wieder zum Heile gelange. Aber die Busse war aus einem doppelten Grunde ungenügend, einerseits weil sie die göttliche Wahrhaftigkeit, welche den Tod verlangte, nicht befriedigt hätte, andererseits weil sie den Menschen nicht von seinem physisch gewordenen Verderben (ἡ κατὰ φύσιν φθορά) hätte befreien können. Der Logos, durch welchen die Welt geschaffen war, er allein

konnte sie erlösen, indem er, der über Alles erhaben ist, für Alle zu leiden und somit der Gerechtigkeit Genüge zu leisten, wie auch Alle von dem physischen Verderben zu befreien vermochte. Als er also sah, wie das nach seinem Bilde geschaffene Geschlecht (*τὸ λογικὸν γένος*) unterging, wie der Tod in Siechthum über die Menschen herrschte, wie sein Werk dahin schwand, wie die Bosheit auf Erden überhand nahm und das Gesetz vor seiner Erfüllung aufgelöst wurde: da trat er in unser Lebensgebiet (*εἰς τὴν ἡμετέραν χώραν*) ein, indem er, der leiblose, der unvergängliche, der stofflose Logos Gottes (*ὁ ἀσώματος καὶ ἄφθαρτος καὶ ἄϋλος τοῦ θεοῦ λόγος*) einen menschlichen Leib annahm, oder genauer, indem er, der mächtige Werkmeister aller Dinge in der Jungfrau sich einen Leib zum Tempel erbauete und sich denselben als Organ aneignete, um sich in demselben kund zu thun und in ihm zu wohnen (*ἐν τῇ παρθένῳ κατασκευάζει ἑαυτῷ ναὸν τὸ σῶμα καὶ ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὥςπερ ὄργανον, ἐν αὐτῷ γνωριζόμενος καὶ ἐνοικῶν*), *de incarn. 6—8*. Wie der heilige Geist aber in allen Stücken der Mittler ist zwischen der Kreatur und dem Sohne Gottes, wie er überhaupt nie von dem Sohne getrennt werden kann, so ist auch, als der Logos zur Jungfrau Maria kam, der heil. Geist mit ihm gekommen und der Logos hat sich im heil. Geiste den menschlichen Leib in ihr gebildet und angeeignet (*ἐπὶ τὴν παρθένον ἐπιδημοῦντος τοῦ λόγου συνειςήρχετο τὸ πνεῦμα καὶ λόγος ἐν τῷ πνεύματι ἔπλαττε καὶ ἥρμοζεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα, ad Ser. 1, 31; 3, 6*). Die Hellenen, bemerkt Athanasius *de inc. 41. 42*, spotten zwar über die Erscheinung des Logos in einem menschlichen Leibe; aber grade sie haben am wenigsten Grund dazu. Denn sie sehen nicht mit Unrecht (*ἀληθεύουσιν*) die Welt als einen grossen Leib des Logos Gottes an. Wenn der Logos nun in dem All ist, was hat es denn Ungereimtes, dass er auch in einem Theile des Alls erscheint? — Wir haben früher erörtert, wie Athanasius sich die Einwohnung des Logos in der Welt denkt, nämlich nicht auf pantheistische Weise, sondern dynamisch, mittelbar, während er ihn seinem Wesen nach von der Welt geschieden hält. Da nun aber in dieser Weise die Menschwerdung des Logos nicht zu denken ist, da vielmehr

Athanasius selbst die Erscheinung des Logos in dem Sohne der Maria als ein *παραγενέσθαι ἐν τοῖς ἤδη γενομένοις* bezeichnet (*l. c. 44*), so ist jene Analogie nicht als stringenter Beweis für die Möglichkeit der Menschwerdung anzusehen, wie sehr Athanasius sie auch betont. Denn umgekehrt aus jener Analogie zu folgern, Athanasius habe die Menschwerdung des Logos nach Art des mittelalterlichen, wie neueren Pantheismus gedacht, das kann wohl Niemandem in den Sinn kommen. — Christus ist also Gottmensch, wiewol dieser Ausdruck (*θεάνθρωπος, θέανδρος*) bei Athanasius nicht vorkommt. *Τὸ τοίνυν συναμφότερον νοῶμεν Χριστόν*, heisst es *c. Ar. 4, 34*, *λόγον τὸν θεῖον ἡνωμένον τῷ ἐκ Μαρίας ἐν τῇ Μαρίᾳ*. Es ist Ein Christus, Gott und Mensch zugleich (*c. Ap. 1, 10*), *τέλειος θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος* (*l. c. 1, 16*). Wie wir nicht, sagt Athanasius *c. Ar. 2, 70*, von der Sünde und dem Fluche frei geworden wären, wenn nicht das Fleisch, in welches der Logos sich kleidete, von Natur menschlich gewesen wäre, denn mit etwas Fremdartigem hätten wir Nichts gemein: so wäre der Mensch auch nicht vergöttlicht, wenn nicht der, welcher Fleisch wurde, von Natur Gottes wahrhaftiger und wesenseigner Logos wäre. Darum war die Verbindung (*συναφή*) der Art, dass sie mit dem, der von Natur zur Gottheit gehörte, den, der von Natur Mensch war, verband.

Wie fasste Athanasius nun aber genauer die beiden Seiten auf, die sich in Christo vereinigt fanden, wie sah er ferner diese Vereinigung selbst an? Diese beiden Fragen bedürfen einer eingehenden Erörterung, der wir sie nach einander unterziehen.

Die Aussagen des Athanasius über die menschliche Natur Christi sind oft sehr Apollinaristischer Art und mehr als das, sie scheinen nicht selten selbst die psychische Seite der menschlichen Natur auszuschliessen und dieselbe ganz auf die physische Form zu beschränken. Dahin gehören all die Aussprüche, in denen die menschliche Natur einfach *σάρξ* oder *σῶμα* genannt und dann noch dazu diese *σάρξ* oder dieses *σῶμα* oft als Haus (*οἶκος*) oder Tempel (*ναός*) oder auch als Werkzeug (*ὄργανον*) des Logos bezeichnet wird. Aus der

grossen Menge derselben mögen nur folgende hier angeführt werden: *ὁ κύριος κατερχόμενος πρὸς ἡμᾶς ἐκ παρθένου πλάττει ἑαυτῷ σῶμα, de inc. 18; σῶμα ἔλαβεν ἑαυτῷ ἐκ τῆς παρθένου, de decr. 14, 31. de sent. Dion. 11; ὁ σωτὴρ ἐνεδύσατο σῶμα, de inc. 44. c. Ar. 2, 46; οὐδὲν ἐκτίσθη καινὸν ἐν τῇ θηλείᾳ, εἰ μη τὸ ἐκ τῆς παρθένου τεχθὲν κυριακὸν σῶμα, exp. fid. 3. — ὁ Χριστὸς θεὸς ἦν ἐν τῷ σώματι, ad Epict. 10; πῶς δέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, εἰ μὴ σάρκα φορέσας ἦν, ad Adelph. 6. de sent. Dion. 26; τὸ σῶμα ἐφόρεσεν ὁ υἱὸς διὰ τὴν τοῦ κόσμου σωτηρίαν, exp. fid. 2. 3.* Wir beten eben so wenig den Leib an, indem wir ihn für sich vom Logos absondern, als wir, indem wir den Logos anbeten wollen, ihn vom Fleische entfernen, sondern wir kennen das Wort Joh. 1, 14: „Der Logos ward Fleisch“, *ad Adelph. 3. — ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον* nach Prov. 9, 1, *c. Ar. 3, 52. 53; ἐν τῇ τῆς Μαρίας νηδύϊ ὁ λόγος ἑαυτῷ τὸν οἶκον διεπλάσατο, c. Ar. 4, 34. — τὸ σῶμα ναὸς τοῦ λόγου τυγχάνον πεπληρωμένον ἦν τῆς θεότητος, ad Epict. 10; ὁ λεπρὸς* (Matth. 8, 2) *ὡς ἐν κτιστῷ ναῷ τὸν κτίστην τοῦ παντὸς προςεκύνει, ad Adelph. 3.* Der Aussätzige, die Blutflüssige, der Blindgeborne *οὐδὲν ἧττον ἐγίνωσκον ἢ ὅτι ὁ λόγος ἐκ ναοῦ ἁγίου ἐφθέγγετο, l. c. 4. — θεὸς ὢν ἴδιον ἔσχε σῶμα καὶ τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ γέγονεν ἄνθρωπος, c. Ar. 3, 31; ἀνθρωπείῳ ὀργάνῳ κέχρηται τῷ σώματι, de inc. 43. 44.* Demgemäss sagt Athanasius *c. Ar. 2, 45,* dass die geschaffene Seite des Herrn nicht als das Wesen (*οὐσία*) desselben, sondern als etwas *περὶ αὐτόν* zu betrachten sei.

Diesen Ausdrucksweisen jedoch treten andere gegenüber, aus denen hervorgeht, dass Athanasius die menschliche Seite der Person Christi in keiner Beziehung defekt, sondern vielmehr durchaus vollständig gedacht hat. Wenn er Aeusserungen psychischer Affekte, wie Klagen und Weinen, Schreck und Furcht, auf die menschliche Seite der Person Christi bezieht (*de sent. Dion. 9; c. Ar. 3, 54. 55. 56. 57*); wenn er sagt, als Mensch habe Christus gesagt: „Ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir“, „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen“, „In Deine Hände befehle ich meinen Geist“ (*c. Ar. 3, 57; de inc. c. Ar. 12*); wenn er der menschlichen

Natur Christi eine Entwicklung an Weisheit und Erkenntniss zuschreibt *(de inc. c. Ar. 11)*: so muss er auch die psychische Seite in der menschlichen Natur des Herrn nicht geleugnet haben, und zwar so wenig die höhere, wie die niedere. Und wenn er ausdrücklich sagt, dem Fleische oder auch dem Leibe Christi sei die Entwicklung, die Zunahme an Weisheit und Erkenntniss eigen gewesen *(c. Ar. 3, 51—53)*, grade wie bei uns *(c. Apoll. 2, 8)*, am Leibe habe Christus die Unwissenheit der Menschen getragen *(τὴν ἄγνοιαν τῶν ἀνθρώπων ἐν σώματι ἔχων)* und aus dem Grunde oft gefragt und den Tag des Gerichtes nicht wissen wollen *(ad Ser. 9; c. Ar. 3, 38. 43)*, dem Fleische nach sei er geheiligt, verherrlicht, mächtig geworden über den Tod und die Dämonen *(c. Ar. 3, 39. 40)*, von denen das Fleisch, das er getragen, wie bei der Eva versucht worden sei *(ep. encyc. 2)*: so folgt daraus evident, dass Athanasius unter Fleisch oder Leib die volle Natur des Menschen verstand. Darum lässt er denn auch das Wort *σῶμα* und *σάρξ* mit dem Worte *ἄνθρωπος* zur Bezeichnung der menschlichen Seite des Herrn abwechseln *(c. Ar. 4, 35; in illud 3)*, erläutert den Ausdruck *ἀνθρώπινον σῶμα* gradezu durch die Bezeichnung *ὅλος ἄνθρωπος* *(l. c. 36)*, wie *σάρξ* durch *τέλειος ἄνθρωπος* *(de inc. c. Ar. 8)* und sagt, dass Joh. 1, 14, das Wort ward Fleisch, so viel bedeute, als das Wort ward Mensch *(ad Ser. 2, 7)*. Die Schriften gegen Apollinaris geben nun vollends den Beweis, dass Athanasius die menschliche Natur des Herrn der unserigen, vom ethischen Unterschiede abgesehen, vollkommen gleich dachte, indem grade die Darlegung dieser Gleichheit die Aufgabe jener Schriften ist. „Der Fürst dieser Welt, heisst es *c. Apoll. 1, 15*, fand Nichts an Christo, weil derselbe eine vollkommene Neuheit des Menschen darstellte, damit er das vollkommene Heil des ganzen Menschen wirke, sowol der vernünftigen Seele als des Leibes. Thöricht schwatzen darum die Arianer, indem sie behaupten, nur Fleisch habe der Heiland angenommen, und freventlich die Bedeutung des Leidens auf die leidlose Gottheit übertragen. Thöricht redet auch ihr, wenn ihr, wiewol in einem andern Sinne, dieselbe Meinung habt und sagt, er habe sich einer ihn umgebenden, organischen Gestalt

(*τῷ περιέχοντι σχήματι τουτέστι ὀργανικῷ*) bedient, anstatt eures inneren Menschen aber sei himmlischer Geist (*νοῦς*) in Christo gewesen. Wie konnte er denn betrübt und geängstet sein, beten und erschüttert werden im Geiste? Denn das sind so wenig Dinge des geistlosen Fleisches, wie der unwandelbaren Gottheit, sondern einer vernünftigen Seele, die traurig und erschüttert und geängstet wird und mit Bewusstsein das Leiden empfindet." — „Wie wäre wohl der Tod des Herrn möglich gewesen, wenn der Logos nicht den inneren und den äusseren Menschen mit sich vereinigt hätte, nämlich Leib und Seele? Wie hätte Christus für den ganzen Menschen das Lösegeld gegeben, wenn er nicht den Theil, der mit Verstand gesündigt hatte, die Seele, in sich sündlos dargestellt hätte (*c. Apoll. 1, 19*)? Zur Erlösung des ganzen Menschen kam der Leib des Herrn in das Grab, die Seele in den Hades. Um den ganzen Menschen zu erlösen, ist er ganz Mensch geworden, nur ohne Sünde (*l. c. 17, cf. 14*). Alles nahm er aus der Jungfrau an, was irgend Gott im Anfange zum Wesen des Menschen gebildet und gemacht hatte, ohne Sünde (*c. Apoll. 2, 5*). Wie die göttliche Gestalt als Fülle der Gottheit des Logos gedacht wird, so wird auch die Knechtsgestalt als die vernünftige Natur des menschlichen Wesens, verbunden mit dem organischen Gebilde, anerkannt (*c. Apoll. 2, 1*)." Dorner meint, dass Athanasius jedenfalls keine Zweiheit des Willens in Christo angenommen habe (I. p. 1072). Wäre dem so, dann hätte er die menschliche Natur doch defekt gedacht, ihr wohl eine sich selbstbewusste und vernünftige, aber nicht zugleich sich selbst bestimmende, wollende Seele zugeschrieben. Aber abgesehen davon, dass das Selbstbewusstsein von der Selbstbestimmung, die Vernunft von dem Willen nicht zu trennen ist, was dem Athanasius gewiss nicht entging, abgesehen auch davon, dass schon durch die angeführten Aussagen im Allgemeinen aller und jeder Defekt der menschlichen Natur ausgeschlossen ist, berufen wir uns zum Beweise, dass Athanasius der menschlichen Natur Christi auch Willenskraft beigelegt habe, auf *c. Apoll. 1, 15*, wo zuerst die *θέλησις αὐτεξούσιος* als zur menschlichen Natur gehörig bezeichnet und darnach die Identität der inneren

Seite des menschlichen Wesens Christi mit der des Menschen überhaupt so nachdrücklich, wie referirt ist, behauptet wird. Ganz unzweifelhaft macht aber Athanasius die Sache durch die ausdrückliche Erklärung, welche sich *de inc. c. Ar. 21* findet, nämlich: „Wenn der Herr sagt: „„Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir, doch nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe,““ und ferner: „„Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach,““ so lässt er damit zwei Willen erscheinen (*δύο θελήματα δείκνυσιν*), einen menschlichen, der dem Fleische eigen ist, und einen göttlichen, der Gottes ist (*τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός· τὸ δὲ θεϊκὸν, ὅπερ θεοῦ*). Der menschliche bittet um der Schwachheit des Fleisches willen, das Leiden abzuwenden; sein göttlicher Wille aber ist zu leiden bereit.“

Man könnte nun meinen, Athanasius habe in früheren Jahren eine mehr oder minder Apollinaristische Anschauung wirklich gehabt und in späteren Jahren, grade durch das Auftreten des Apollinaris dazu veranlasst, dieselbe geändert. Allein zu solcher Auffassung ist durchaus kein Grund vorhanden. Die Ausdrucksweisen der ersten Art, nach welchen er die menschliche Natur Christi auf die Leiblichkeit zu beschränken scheint, finden sich noch in Schriften der Zeit, in welcher er nachdrücklich die volle Menschlichkeit des Herrn lehrte, z. B. in der Schrift *ad Adelphium*, ja ebenfalls noch in den Schriften gegen Apollinaris (*c. Apoll. 2, 10* u. a. a. O.), und was noch mehr ist, er erklärt *c. Apoll. 2, 18* den Ausdruck Fleisch gradezu als die Bezeichnung der vollen menschlichen Natur (*ὅπου σαρκὸς ὄνομα, ἐκεῖ πάσης τῆς συστάσεως ἡ ἁρμονία χωρὶς ἁμαρτίας*). Und andererseits findet sich das in den Schriften gegen Apollinaris angewandte Argument, nämlich die menschlichen Affekte der Traurigkeit, des Weinens etc. liessen auf die vernünftige menschliche Seele des Herrn schliessen, seinem Inhalte nach schon in den Schriften, in denen *σάρξ* und *σῶμα* die stehenden Ausdrücke für die menschliche Natur Christi sind (*de sent. Dion. 9; c. Ar. 3, 54—56*), indem die Affekte nachdrücklich auf das Fleisch, auf die menschliche Natur bezogen werden. Fragt man nun, woher kam Athanasius denn dazu, zur Bezeichnung der mensch-

lichen Natur Christi sich solcher Ausdrücke zu bedienen, welche die geistige Seite derselben scheinbar ausschlossen, so giebt *c. Ar. 3, 30* darüber Aufschluss. Dort heisst es: „Das Wort ward Fleisch, wie Johannes sagte, indem die Schrift die Gewohnheit hat, den Menschen Fleisch zu nennen." Aus *c. Ar. 3, 52* sieht man ferner, dass Ausdrücke wie οἶκος auf Prov. 9, 1 sich stützen. Der enge Anschluss an den biblischen Sprachgebrauch war es also, der Athanasius unbedenklich jener an sich missdeutigen Redeweise sich bedienen liess.

Was nun die göttliche Seite in der Person Christi betrifft, so lehrt Athanasius auch von ihr, dass sie in keiner Beziehung defekt zu denken sei, dass der Sohn Gottes durch die Menschwerdung sich in keinerlei Weise seiner Herrlichkeit entäussert habe. „Der Sohn, sagt er, der in göttlicher Gestalt war, wurde bei Annahme der Knechtsgestalt an seiner Gottheit nicht verringert (*οὐκ ἠλαττώθη τῆς θεότητος, ad Adelph. 4*). Er war allwissend (*c. Ar. 3, 37*), allmächtig, so dass er seinen eignen Leib vom Tode erweckte (*de inc. c. Ar. 2*), auch allgegenwärtig (*de inc. 17*). Christus salbte sich selbst mit dem heil. Geiste (*c. Ar. 1, 46. 47*), er gab Alles als Logos und nahm Alles als Mensch (*l. c. 48*). Während er in seinem Leibe war und ihn belebte und heiligte, war er doch seinem Wesen nach als Sohn bei dem Vater, ruhete allein in dem Vater, war in dem All durch seine Kräfte, belebte und regierte das All. Es war mit ihm nicht, wie mit einem Menschen, der während seines Aufenthaltes in einem Hause den Himmel nur von fern betrachten kann (*de inc. 17. c. Ar. 1, 42*). Der Sohn Gottes ist durchaus unwandelbar, weil er nicht ein Geschöpt, sondern der Gezeugte des Unwandelbaren ist (*c. Ar. 1, 36*). Was die Schrift (Phil. 2, 5—11. 2 Kor. 8, 6. Apost. 2, 36) von seiner Erniedrigung, von seiner Verarmung, wie von seiner Erhöhung, seiner Erhebung zum Herrn aller Kreaturen sagt, bezieht sich auf die menschliche Natur, jenes auf die Annahme, dieses auf die Veränderung derselben. Er, der als Sohn Gottes reich war, wurde arm, d. h. armer, leidender Mensch, und wurde darnach erhöhet oder vielmehr er erhöhete sich selbst, d. h. er

erhob die arme menschliche Natur zu seiner göttlichen Herrlichkeit (*ἐπεὶ οὖν πρότερον πλούσιος ὤν, τουτέστι θεός, ὕστερον δὲ πτωχὸς γέγονε, τουτέστιν ἄνθρωπος, καὶ ὡμοιώθη ἡμῖν κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας — καὶ ὡς ἄνθρωπος ὑψοῦται λαβὼν ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ὅπερ ἀεὶ κατὰ φύσιν ἔχει. θεὸς γὰρ ἦν ὁ λόγος, de inc. c. Ar. 11 cf. 12. c. Ar. 1, 37—45; ὕψωσις ἦν τὸ θεοποιεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον. αὐτὸς δὲ ὁ λόγος εἶχε τοῦτο κατὰ τὴν πατρικὴν ἑαυτοῦ θεότητα καὶ τελειότητα, l. c. 45*). Er selbst gab alles das als Gott, was er als Mensch empfing; er selbst gab sich das Leben, er selbst heiligte sich, er selbst erhöhete sich“ (*de inc. c. Ar. 12*). Im Processe der Erniedrigung, wie Erhöhung, indem die erstere als das keine der beiden Naturen verändernde Herabsteigen der Gottheit in die Menschheit, die letztere als das mit einer Veränderung der menschlichen Natur verbundene Aufsteigen der Menschheit in die Gottheit gedacht werden soll, bleibt also die göttliche Natur Christi durchaus unverändert.

Wir erlauben uns, den Zusammenhang der Darstellung hier einen Augenblick zu unterbrechen, um auf eine hieher gehörige christologische Frage einen Blick zu thun, welche die evangelische Theologie gegenwärtig im hohen Grade beschäftigt. Sie betrifft die von vielen neueren Theologen vertretene Lehre von einer Kenosis des Logos, von einer in der Entäusserung einiger oder sämmtlicher göttlicher Attribute sich vollziehenden, gar bis zur Bewusstlosigkeit sich vollziehenden Depotenzirung desselben. Diese Lehre kann sich nach dem Obigen nicht auf Athanasius, wie überhaupt nicht auf die altkirchliche Dogmatik berufen, geschweige denn gar auf die der lutherischen Kirche. Sie führt auf der einen Seite entweder zum Theopaschitismus oder zum Arianischen Subordinatianismus oder zur Annahme eines doppelten Logos, eines immanenten und eines trinitarischen, auf der andern Seite aber zum Apollinarismus. Mit dem Evangelium es treu und redlich meinende und in der theologischen Wissenschaft hervorragende Männer, wie Sartorius, Liebner, Thomasius, Hoffmann, Delitzsch, Ebrard, Gess u. A., suchen bekanntlich auf diesem Wege das schwierige christologische Problem zu lösen. Die Resultate indess, zu denen Gess bei der konse-

quenten Durchführung der zum Grunde liegenden Anschauung gelangt ist, sind so entschieden Arianisch und Apollinaristisch, dass die evangelische Theologie gewiss bedenklich werden wird, diesen Weg weiter zu verfolgen, wie er denn auch in der neuesten Schrift über die Kenosis von Bodemeyer der Sache nach so gut wie gänzlich aufgegeben wird. Umsonst hat Sartorius durch Unterscheidung von Centrum und Radien, von Besitz und Wirksamkeit des göttlichen Wesens, umsonst haben Thomasius, Hoffmann und Delitzsch durch eine im Wesentlichen gleiche Unterscheidung von göttlichem Wesen (dem Willen, der primitiven Potenz und dem Alles beschliessenden Grunde des göttlichen Wesens, der der Sohn in der „Systole seiner Wesensentfaltung" bleibe) und seinen Attributen, wie durch Unterscheidung des immanent- und des ökonomisch-trinitarischen Logos — die Klippe der Veränderlichkeit der Trinität oder andererseits die der Wesenssubordination zu vermeiden gesucht. Denn sie haben getrennt, was unauflöslich verbunden ist. Eben so erfolglos haben sich, wie es uns scheint, Sartorius, Thomasius und Delitzsch bemüht darzuthun, dass durch die Kenosis des Logos wirklich für die Einheit desselben mit der menschlichen Natur Etwas gewonnen sei, wenn man nicht zugleich mit Hoffmann, Ebrard und Gess den depotenzirten Logos an die Stelle der geistigen Seite der menschlichen Natur treten lässt, also zum Apollinarismus sich wendet. Auch Liebner gegenüber scheint Dorner mit dem Vorwurfe der Veränderlichkeit Gottes trotz der Entgegnung von Hasse und Liebner noch Recht behalten und auf die besondere Frage, wie es mit der menschlichen Seele stehe, noch keine befriedigende Antwort empfangen zu haben. Denn wenn Liebner jenen Vorwurf durch die Behauptung abzuweisen sucht, dass das, was im ewigen Process der trinitarischen Liebe simultan und eins sei, nämlich das Sichentleeren des Sohnes an den Vater und das wieder durch den Vater Erfülltwerden, durch die Kenosis des Logos bei der Menschwerdung nur in eine zeitliche Succession aus einander gelegt, somit nur die Zeit in die Ewigkeit aufgenommen werde, so bleibt dabei doch noch die Hauptsache unbewiesen, nämlich dass die Liebe

wirklich ein solches substantielles Sichentleeren und Wiedererfülltwerden sei, und ferner die Zeit mit ihrer Succession in das ewige trinitarische Leben Gottes aufgenommen werden könne. Gess ist mit seiner Behauptung, dass er in der Grundanschauung mit Liebner, Thomasius und Hoffmann übereinstimme, aber konsequenter verfahre, noch nicht widerlegt, wenn diese Männer sich auch weigern, ihm in seine „wirklich abstrakt subordinatianische, ja tritheistische Theologie und Theanthropologie“ zu folgen und ihm ein Halt auf der Bahn der Kenotik zugerufen haben. Man kann darum unmöglich mit Thomasius und Delitzsch die Lehre von der Kenosis des Logos für eine blosse Fortbildung der altkirchlichen, wie lutherischen Christologie, sondern muss sie für ihr grades Gegentheil halten, wie für das Gegentheil dessen, was die heil. Schrift von der Unveränderlichkeit Gottes und der vollen Gottheit des Sohnes einerseits, wie von der wirklichen Mensch- und nicht blos Fleischwerdung desselben andererseits lehrt. Auf die Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre verzichtet Gess auch; die Uebereinstimmung mit der Schrift behauptet er aber desto nachdrücklicher. Ja, die Kirchenlehre als schriftwidrig, die Lehre von der Kenosis aber, und zwar in der ihr gegebenen Arianischen und Apollinaristischen Gestalt, als die wahrhafte Schriftlehre darzustellen, das grade ist die Aufgabe des höchst lesenswerthen und in einem edlen gläubigen Tone geschriebenen Buches von Gess. Im Vater ist nach Gess das Wesen und Leben Gottes durchaus vollendet, der Vater allein hat in jeder Beziehung die göttliche Aseität, er ist in keiner Weise durch die beiden andern Hypostasen bedingt, es ist die ganz und gar freie Liebe, es ist der von keinerlei Wesensnothwendigkeit getragene Wille des Vaters, der den Sohn zeugt. Der Vater ist Gott im eminenten Sinne, er ist auch des Sohnes Gott, während der Sohn Gott von Gott ist. Die Substanz oder Natur Gottes besondert und organisirt sich nämlich vermöge des Willens zu einem zweiten Ich, wie die Welt durch den Willen des Vaters ist, nur dass der Sohn der zu einer ichheitlichen Besonderung hervorgeströmte ganze Lebensstrom, das wesensgleiche Abbild Gottes des Vaters ist. Darum hat auch unbeschadet des göttlichen

Lebens der trinitarische Process 34 Jahre lang sistirt werden können, während welcher Zeit auch so wenig der heil. Geist aus dem Vater **und** dem Sohne hervorgegangen, wie die Welt durch den Sohn regiert ist. Neben dem Logos nun soll in Christo keine menschliche Seele irgendwie denkbar sein, sondern der Logos selbst soll die Stelle derselben eingenommen haben, indem er sich alles dessen entäusserte, was irgendwie nicht zu einer in embryonischer Bewusstlosigkeit beginnenden und von da sich allmählig entwickelnden menschlichen Seele gehört. — Ist der beabsichtigte Beweis, dass dies die Lehre der Schrift sei und mithin die Kirche von der Zeit des Athanasius bis in unser Jahrhundert die Schrift nicht verstanden habe, denn mit irgend welcher Evidenz von Gess geführt? Den Eindruck scheint dessen „Lehre von der Person Christi" auf die deutsche evangelische Theologie nicht gemacht zu haben; aber sie hat auch noch keine gründliche und ausführliche Entgegnung gefunden, deren sie gewiss nach Form und Inhalt im hohen Grade werth ist. Während wir hoffen, dass sie dieselbe noch finden werde und zwar in anderer Art, als in welcher Schenkel sie in seiner Dogmatik von einem sehr wenig berechtigten Sabellianischen Standpunkte aus abweist, möchten wir im Allgemeinen nur ein Zwiefaches bemerken. Erstens muss Gess selbst bekennen, dass er Schriftstellen, wie Joh. 5, 26, mit seiner Anschauung nicht in volle Uebereinstimmung zu bringen vermöge. „Wenn das Leben des Sohnes, heisst es p. 195—98 u. a. O., ein unablässiges Empfangen des Lebens aus dem Vater ist, wie kann man denn von dem Sohne sagen, was er von sich selbst sagt, dass er das Leben in sich selbst habe." „Wie des Sohnes ewiges Haben des Lebens in sich und seine ewige Persönlichkeit und Freiheit vereinbar ist mit dem ewigen Empfangen des Lebens aus dem Vater, das wird ein ungelöstes Räthsel bleiben." — Dem *ὥσπερ* — *οὕτως* Joh. 5, 26 lässt eben jede subordinatianische Anschauung, die dem Vater allein die Aseität beilegt, nicht sein Recht zu Theil werden. Zweitens scheint uns die ganze von Gess versuchte exegetische Beweisführung, durch welche der Vater als Gott im eigentlichen Sinne, als der an sich Absolute, des

Sohnes nicht Bedürftige nachgewiesen werden soll, an einem allenthalben hervortretenden allgemeinen Fehler zu leiden. Nämlich die beiden Aussagen der Schrift von der ersten Person der Trinität, Gott zu sein und Vater zu sein, zieht Gess durchaus von einander und sucht dadurch den Nachweis der Unbedingtheit der ersten Person zu erreichen. Aber die Schrift gestattet die Trennung dieser beiden Bestimmungen durchaus nicht. Theils stellt sie, wenn sie von der ersten Person in Beziehung zur zweiten redet, beide Namen der ersteren unmittelbar zusammen (Off. 1, 2. 1 Petr. 1, 2 etc.); theils deutet sie neben dem Gottsein das Vatersein durch Nennung der zweiten Person als des Sohnes oder in anderer Weise an (Joh. 1, 18; 3, 16. Röm. 8, 3. 31. 32. 1 Joh. 4, 9 etc.); theils sagt sie eben dasselbe, was sie an einem Orte von der ersten Person als Gott aussagt, an einem andern von ihr als dem Vater aus (Joh. 3, 17 *cf. 5, 36.* Joh. 13, 31 *cf. 17, 1 etc.*). Darin liegt, dass die beiden Bestimmungen als sich einander durchdringend gedacht werden müssen und nicht von einander getrennt werden dürfen, dass die erste Hypostase nur Gott ist, sofern sie auch Vater ist. Wenn aber das, so kann sie durch den Namen Gott nicht als unbedingt bezeichnet sein, so gewiss sie als Vater bedingt ist durch den Sohn. Die Schrift will, wenn sie die erste Person θεός nennt, Nichts weiter sagen, als dass sie der Ausgangspunkt des trinitarischen und durch dasselbe des kreatürlichen Lebens sei, was auch der Grundbedeutung des Wortes θεός entspricht, in der sich die verschiedenen etymologischen Erklärungen desselben begegnen. Wenn demnach der Vater schon dem ewigen Sohne gegenüber mit dem Namen θεός bezeichnet werden kann, so kann er mit noch grösserem Rechte dem Mensch gewordenen Sohne gegenüber so genannt werden. In welchem Verhältnisse dabei sein Wesen und Leben zu dem des Sohnes stehe, ob in einem bedingten oder unbedingten, ob in einem nothwendigen oder zufälligen, über diese Frage ist damit Nichts entschieden.

Wie dachte sich nun aber Athanasius, um zur Darstellung seiner Lehre zurückzukehren, die Vereinigung der beiden vollständigen Naturen Christi? In Betreff dieser

schwierigen christologischen Frage heben wir zunächst die wesentlichsten Züge der Athanasianischen Auffassung einzeln mit ihren Belegen hervor, um darnach dann als Resultat die Gesammtanschauung darzustellen.

Die beiden Naturen in Christo sind nicht mit einander zu vermischen und ihre Attribute und Funktionen sind nicht mit einander zu verwechseln; aber die beiden Naturen sind auch nicht in der Weise zu trennen, dass man die Theilnahme der einen an den Lebenserscheinungen der andern leugnet oder die eine Natur geschieden von der andern auffasst. Die Einheit ist nach *c. Apoll. 1, 10* einerseits nicht so zu denken, als ob die menschliche Natur der Logos selbst oder dem Logos *ὁμοούσιος* oder *ἡ μὴ φύσει οὖσα θεότης ἐκ μεταποιήσεως θεότης* geworden wäre, andererseits sind die beiden Naturen auch nicht *κατὰ διαίρεσιν* anzusehen, sondern *εἷς ἐστιν ὁ Χριστός, καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός, ἵνα τὸ διπλοῦν κήρυγμα τῆς αὐτοῦ ἐπιδημίας εὐαπόδεικτον ἔχῃ τὴν πεισμονὴν τοῦ τε πάθους καὶ τῆς ἀπαθείας.* „Man muss, wenn man die Schrift liest, heisst es *ad Serap. 2, 8*, prüfen und unterscheiden, wann sie über die Gottheit des Logos redet, wann über seine menschliche Seite (*τῶν ἀνθρωπίνων*), damit man nicht das Eine für das Andere halte und irrig rede. Wie wir also, indem wir ihn als Logos ansehen, wissen, dass durch ihn alle Dinge geworden sind und ohne ihn Nichts geworden ist, was geworden ist u. s. w., so verleugnen wir, indem wir wissen, dass er Mensch geworden ist, auch nicht das, was menschlich über ihn gesagt ist, wie hungern, dursten, gegeisselt werden, weinen, schlafen und endlich am Kreuze sterben.“ „Er, der Gott war und Mensch ward, weckte als Gott die Todten auf, heilte Alle mit seinem Wort, wandelte Wasser in Wein; denn das waren nicht Werke eines Menschen. In so fern er aber einen Leib trug (Mensch war), hungerte, durstete und litt er; denn das waren nicht Dinge der Gottheit. *Ἐγίνετο δὲ ταῦτα οὐ διῃρημένως κατὰ τὴν τῶν γινομένων ποιότητα, ὥςτε τὰ μὲν τοῦ σώματος χωρὶς τῆς θεότητος, τὰ δὲ τῆς θεότητος χωρὶς τοῦ σώματος δείκνυσθαι, συνημμένως δὲ πάντα ἐγίνετο καὶ εἷς ἦν ὁ ταῦτα ποιῶν κύριος“ (ad Ser. 4, 14).* — „Ἰδιο-

ποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια ὡς ἑαυτοῦ ὁ λόγος ὁ ἀσώματος. Denn was der menschliche Leib des Logos litt, das übertrug der mit ihm verbundene Logos auf sich selbst, damit wir an der Gottheit des Logos theilnehmen könnten. Es war wunderbar, dass eben derselbe leidend und nicht leidend zugleich war, leidend, weil sein eigner Leib litt und er im Leibe war, nicht leidend, weil er von Natur Gott war; denn *ὢν ὁ λόγος ἀπαθής ἐστιν*" *(ad Epict. 6)*. „Als das Fleisch litt, war der Logos nicht ausserhalb desselben; darum wird auch das Leiden sein Leiden genannt. Und indem er andererseits auf göttliche Weise des Vaters Werke vollbrachte, war das Fleisch nicht ausser ihm, sondern eben in dem Leibe vollbrachte er sie. Bei Lazarus liess er als Mensch menschliche Stimme vernehmen, aber als Gott weckte er ihn von den Todten auf. Weil der Herr menschliches Fleisch angezogen hatte, mussten auch des Leibes Affekte (*τὰ πάθη*) als die seinigen bezeichnet werden, wiewol sie ihn nach seiner Gottheit nicht berührten" *(c. Ar. 3, 32)*. „Wenn man das ungeschaffene Wesen des Logos leidensfähig nennt, so lästert man die Gottheit" (*c. Apoll. 1, 3. 5*). Christus ist leidend als Mensch, aber leidlos als Gott (*c. Apoll. 1, 12*). „Wir beten nicht seinen Leib an, indem wir ihn sondern vom Logos, auch entfernen wir nicht den Logos vom Fleische, sondern wir gedenken bei der Anbetung des Wortes Joh. 1, 14, „dem Logos gehörte der Leib und im Leibe war der Logos" (*ad Adelph. 3 cf. de sent. Dion. 9. 10. 26. de inc. c. Ar. 11, 21*).

Selbst die beiderseitigen Attribute, die sich einander ausschliessen, wie Allwissenheit und Wissensbeschränkung, waren mit einander in der Person Christi vereinigt. Mit Beziehung auf Mark. 13, 32 sucht Athanasius vielseitig zu beweisen, dass der Sohn selbst im Fleische den Tag des Gerichtes, wie alle Dinge gewusst habe (*c. Ar. 3, 37. 42. 44*), während er das Wort des Herrn, auch der Sohn wisse jenen Tag nicht, auf die menschliche Natur desselben bezieht; *οὐκ οἶδε γὰρ σαρκὶ καίπερ ὡς λόγος γινώσκων* (*l. c. 45*). „Wie er Mensch geworden mit Menschen leidet, hungert, durstet, so (*οὕτως*) auch weiss er mit den Menschen als Mensch nicht, aber als Logos weiss er und

Nichts ist, was er als solcher nicht weiss. Nach Menschenart frug er seine Jünger, wer er sei, wiewol er die Antwort kannte, bevor Petrus sie gab, da der Vater dem Petrus durch den Sohn die Offenbarung nach Matth. 11, 27 ertheilen musste“ (*l. c. 46*). Die in dieser Stelle sich findende Zusammenstellung der Wissensbeschränkung der menschlichen Natur Christi mit dem Leiden, Hungern und Dursten derselben ist darum von besonderer Wichtigkeit, weil daraus hervorgeht, dass Athanasius die Wissensbeschränkung, welche Christus nach seiner menschlichen Seite kund giebt, nicht als einen blos angenommenen Schein angesehen wissen will, sondern als ein wirkliches Nichtwissen; denn sonst müsste er auch die ganze übrige menschliche Erscheinung des Herrn mit allen ihren Leiden doketisch aufgefasst haben, oder die Parallele wäre durchaus unbegründet.

Die Vereinigung des Sohnes Gottes und des Menschen in Christo war eine Natureinheit (*ἕνωσις φυσική*) d. h. eine solche, die zwar die vermischende Ineinanderfliessung ausschloss, die keine Einheit der Substanz war, die aber auf dem Füreinandersein der beiden Naturen beruhte und in der durch die Zeugung begründeten, und immer mehr sich entfaltenden Einheit derselben bestand, indem der Sohn Gottes zugleich das göttliche Urbild des Menschen als seines kreatürlichen Abbildes ist.*) So bezeichnet Athanasius die Vereinigung als *ἡ ἀσύγχυτος φυσικὴ ἕνωσις τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομένην σάρκα* (*c. Apoll. 1, 10*). Er sagt *c. Ap. 1, 12: κατὰ φύσιν θεοῦ γέγονεν ἰδία, οὐχ ὁμοούσιος οὖσα ἡ σὰρξ τῆς τοῦ λόγου θεότητος.... τὸ γὰρ ὁμοούσιον καὶ ἀπαθὲς πρὸς τὸ ὁμοούσιον* (das göttliche Wesen des Logos so fern es dieses ist) *ἕνωσιν καθ' ὑπόστασιν* (= *οὐσίαν*) *οὐκ ἐπιδεχόμενόν ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν* (*φύω*), *καθ' ὑπόστασιν δὲ τὴν ἰδίαν τελειότητα ἐκδεικνύμενον.* „Gott und Mensch ist er wahrhaft, heisst es *c. Apoll. 2, 2, οὐκ ἐν διαιρέσει προσώπων ἢ ὀνομάτων, ἀλλὰ φυσικῇ γεννήσει καὶ ἀλύτῳ ἑνώσει*, so dass eben derselbe wenn vom Leiden

*) Zu vgl. Dorner I. p. 1072 flg.

die Rede ist, in Wahrheit als leidlos und leidend zugleich bezeichnet wird“ (*cf. l. c. 2, 5*). „Er umgab sich mit einem Leibe aus der Jungfrau, *οὐκ ἐνεργείας τρόπῳ, ἀλλὰ φυσικῇ γεννήσει, ἵνα καὶ κατὰ φύσιν ᾖ τὸ σῶμα καὶ ἀδιαίρετον ᾖ πάλιν κατὰ φύσιν τῆς τοῦ λόγου θεότητος*“ (*l. c. 1*, 6. *12*). „Das Fleisch, welches Adam sündhaft gemacht und in Verderben nnd Tod gebracht hatte, stellte Christus *κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν τῆς ἰδίας φύσεως* wieder her“, sagt Athanasius *l. c. 1, 7* und bezeichnet damit die urbildliche, die Einheit bedingende Verwandtschaft der göttlichen Natur mit der menschlichen. Wenn Athanasius sich des Vergleiches auch nicht bedient, so scheint es doch unzweifelhaft, dass er sich unter der *φυσικὴ ἕνωσις* eine solche denkt, wie sie zwischen der geistigen und leiblichen Natur des Menschen stattfindet, womit wir natürlich nach dem früher Erörterten nicht sagen wollen, dass die göttliche Natur Christi die geistige Seite des Menschen überhaupt vertreten habe. Alle Züge werden verständlich, wenn man die Einheit der beiden Naturen Christi nach dieser Analogie fasst. Eben auch der Umstand, dass er oft so redet, als ob er den Logos die Stelle des inneren Menschen einnehmen liesse, scheint uns darauf hinzuweisen, dass ihm jene Analogie vorschwebte.

Die göttliche Natur mit ihrer idealen menschlichen Seite hat ein dominirendes Uebergewicht über die angenommene reale menschliche Natur, um sie zu erlösen und zu vergöttlichen. „Der Logos, heisst es *c. Apoll. 2, 10*, wurde geboren von einem Weibe und stellte die Gestalt des Menschen wieder her, indem er das Fleisch ohne fleischliche Begierden und böse menschliche Gedanken in einem neuen Bilde darstellte. Denn der Wille war der der Gottheit allein.“ Damit diese Worte nicht dahin missverstanden werden, als ob damit Athanasius nur Einen Willen, wie Apollinaris, in Christo hätte lehren wollen, ist zu bemerken, dass es in demselben Kapitel gleich weiter heisst: „Der Herr sagt: „„Es kommt der Fürst dieser Welt und findet Nichts an mir,““ wiewohl wir gelernt haben, dass der andere Adam sowohl Seele, als Leib, also den ganzen ersten Adam besass.“ Eben so wird *c. Apoll. 2, 13* und an andern

Orten die angenommene menschliche Natur als die versuchte, als die leidende und sterbende dargestellt, welcher die göttliche Natur zum Siege über die Sünde und über den Tód durch ihre Kraft geholfen habe. Es gehört auch eine bereits früher angeführte Stelle hieher, nach welcher Athanasius in dem Gebet des Herrn in Gethsemane die Aeusserung eines doppelten Willens, eines menschlichen und eines göttlichen sieht, von denen jener sich diesem unterworfen habe (*de inc. c. Ar. 21*).

Der unter dem beherrschenden Einflusse der göttlichen Natur vor sich gehende Entwicklungsprocess der Erlösung und Erhöhung der menschlichen Natur ist mit der Himmelfahrt vollendet, so dass die menschliche Natur von da an vergöttlicht ist, worunter Athanasius die Theilnahme am göttlichen Leben überhaupt (δόξα, *c. Ap. 1, 10*), insbesondere an der Unsterblichkeit, wahrscheinlich auch an göttlichen Eigenschaften, wie z. B. der Allwissenheit, versteht. Die Erhebung der menschlichen Natur in den Himmel wird im Allgemeinen bezeugt *ad Ser. 2, 7. ad Adelph. 5 etc.* Dass die verklärte menschliche Natur im Besitze der Allwissenheit gedacht sei, scheint aus *c. Ar. 3, 48* hervorzugehen. In dieser Stelle weisst Athanasius darauf hin, dass der auferstandne Christus nach *act. 1, 7* nicht mehr gesagt habe, auch der Sohn wisse nicht Zeit und Stunde des Gerichtes, sondern nur, ihnen den Aposteln gebühre nicht sie zu wissen; denn seine menschliche Natur sei bereits auferstanden, von der Sterblichkeit befreit und vergöttlicht (θεοποιηθεῖσα), und er habe bei der Himmelfahrt nicht mehr nach Art fleischlicher Menschennatur (σαρκικῶς) antworten können, sondern göttlich (θεϊκῶς) reden müssen. Auch die Theilnahme der menschlichen Natur am Königthume, an der Weltherrschaft und dem Weltgerichte des Sohnes Gottes, welche Athanasius *c. Ap. 1, 10* hervorhebt, ist ja nicht ohne Theilnahme an der Allwissenheit des Logos zu denken.

Nach diesen einzelnen Bestimmungen wäre also die christologische Gesammtanschauung des Athanasius diese: Wie die ganze Schöpfung die Herrlichkeit des Logos abspiegelt, ohne dass jedoch der Logos als Gott der Schöpfung irgend-

wie bedarf, so ist der Logos in ganz besonderer Weise das Urbild des Menschen, jedoch aus freier, auf keinerlei Bedürfniss beruhender Liebe. Der Mensch andererseits ist das Abbild des Logos und er kann ohne die Erhöhung zu seinem Urbilde nicht bestehen. In diesem ursprünglichen Verhältnisse liegt die Möglichkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Das ganze Wesen des an sich untheilbaren Logos einigt sich mit dem ganzen Wesen des Menschen. Aber da der Sohn Gottes doch seinem Wesen nach ein Anderer ist als der Mensch, und die Schranke zwischen der absoluten Gottheit und der beschränkten Kreatur nie ganz fallen kann; da die urbildliche Menschheit an dem Logos nur ein Accidens ist, wie die ganze Schöpfung in diesem Verhältnisse zu Gott steht: so findet zwischen dem Logos nach seinem ewigen innergöttlichen Wesen und dem Menschen doch eine bleibende Geschiedenheit statt, so dass das specifisch Eigenschaftliche der einen Natur nicht unmittelbar auf die andere übertragen, sondern nur eine Theilnahme der einen an solchen Attributen der andern angenommen werden kann. Die menschliche Natur kann der göttlichen nie ὁμοούσιος werden, das würde ihr Untergang sein. Auch haben die beiden Seiten des Gottmenschen jede ein Fürsichsein, eine centrale Einheit, in Christo sind zwei Wissen und zwei Willen; es ist die menschliche Seite nicht blos als eine einheitslose Vielheit von Lebensmomenten an die göttliche und deren persönliches Centrum angeschlossen. Aber dennoch bilden sie vermittelst der menschlich urbildlichen Seite des Logos, die beiden Seiten des Gottmenschen zugleich angehört, eine Natureinheit, indem der Logos mit diesem seinem menschlich urbildlichen Sein die menschliche Natur bis zu ihrer persönlichen Spitze hinaut durchdringt. Diese Durchdringung, also die Natureinheit des Logos mit dem aus Maria angenommenen Menschensohne, ist *potentia* mit dem Beginne der menschlichen Natur schon da, und zwar so innig, wie das Urbild des Menschen von Ewigkeit im Logos ist; aber *actu* ist sie ein an die menschliche Entwicklung sich anschliessendes und erst im Himmel vollendetes Werden. Es ist im Himmel von der angenommenen menschlichen Natur Alles abgestreift, was nicht dem

Urbilde entspricht und Folge der Sünde, wie die Sterblichkeit, oder überhaupt irdische Beschränktheit gewesen ist, und es ist ihr von der göttlichen Natur Alles mitgetheilt, was sie nach ihrer Idee am göttlichen Leben irgendwie empfangen kann. Wie der Eine Mensch, in welchem der Sohn Gottes erschien, so soll die ganze für die Erlösung empfängliche Menschheit zur Gemeinschaft mit Gott erhoben werden. Was jener durch die Vereinigung mit dem Logos erlangt hat, das sollen wenigstens im Allgemeinen die Seinigen durch den heil. Geist empfangen, was im folgenden Abschnitte genauer zu erörtern sein wird.

Wir glauben, dass diese christologische Anschauung des Athanasius im Wesentlichen auch durchaus schriftgemäss ist und in der noch immer ungelösten Verwickelung des christologischen Problems der ernstesten Beachtung werth erscheint. In der ersten Periode der lutherischen Dogmatik liess man die menschliche Natur Christi in die göttliche fast ganz aufgehen, dass das irdische Leben des Herrn zum Schein wurde und an keine natürliche menschliche Entwickelung mehr zu denken war. In der neuesten Zeit hat sich die Sache, wie bereits bemerkt, umgekehrt. Die göttliche Natur soll sich während des irdischen Lebens Christi ihrer specifisch göttlichen Eigenschaften ganz oder theilweise entäussert haben und das ewige Leben der göttlichen Trinität auf eine Reihe von Jahren verändert sein. Dagegen besteht das Eigenthümliche der Athanasianischen Lehre darin, dass nicht in einer Veränderung der einen oder der andern Natur Christi, sondern in der einen Entwicklungsprocess von der Potentialität zur Aktualität durchlaufenden, wenn auch von Anfang an gleich vollkommen vorhandenen Vereinigung beider Naturen die Lösung des Problems der Gottmenschheit gesucht wird. Damit wird nicht die *unio naturarum* selbst als eine wachsende und zunehmende betrachtet, sondern nur ihre Erscheinung, ihre Aeusserung und Bethätigung.*) Während

*) Eben darin besteht der Unterschied zwischen dieser Athanasianischen Auffassung und derjenigen, welche Dorner am Schlusse seines grossen christologischen Werkes als den rechten Weg der Lösung des

dieses Processes ist dann selbst die Wissensbeschränkung der menschlichen Natur mit der Allwissenheit der göttlichen in Einer Person zusammen zu denken. Darin kulminirt allerdings die Schwierigkeit des Problems. Wenn darum auch Athanasius sich nicht ausdrücklich darüber erklärt, wie diese Vereinigung von Wissensbeschränkung und Allwissenheit überhaupt denkbar und wie sie im Einzelnen zu erfassen sei, so kann ihm das nicht zum besondern Vorwurfe gemacht und noch weniger von da aus ein Angriff auf seine christologische Anschauung gemacht werden. Denn bis heute ist es noch nicht gelungen, jene Vereinigung, die sich aus dem nach beiden Seiten hin unverkürzten Begriff des Gottmenschen als unbedingtes Postulat ergiebt, nach den Gesetzen unseres noch beschränkten Denkens vollkommen ins Klare zu setzen, und dies wird auch der irdischen Erkenntniss schwerlich je gelingen. Denn als beschränktes Wissen vermag sie das Wesen der Allwissenheit nur sehr ungenügend zu erfassen; so lange man aber von zwei Seiten die eine nur sehr unvollkommen erkennt, wird auch die Vereinigung beider unvollkommen erkannt bleiben. Es scheint indess Athanasius sich die Vereinigung des allwissenden Logos mit der wissensbeschränkten menschlichen Natur nach Analogie der beiden Seiten des Einen menschlichen Wesens gedacht zu haben, nach der auch wir sie uns folgendermassen etwas klarer zu machen suchen. Wie unbeschadet der Einheit der menschlichen Person, des Einen sich selbst bewussten Subjektes, die geistige Seite des Menschen, insbesondere nach der Erneuerung durch den heil. Geist, Eigenschaften besitzt, welche

---

christologischen Problems bezeichnet. Athanasius sieht nur die Erscheinung der *unio*, Dorner diese selbst als eine zunehmende an; nach Athanasius eignet der Logos gleich im Anfange der menschlichen Natur Alles an, was nach und nach im Laufe der Entwicklung derselben aus derselben hervortritt, nach Dorner theilt er ihr erst im Gange der Entwicklung selbst je mehr und mehr seine Fülle mit; kurz, Athanasius denkt die Inkarnation als eine gleich im Embryo sich vollendende, wenn auch erst keimartig, während Dorner sie als eine allmählige, im Embryo zwar beginnende, aber erst mit der Himmelfahrt sich vollendende ansehen will.

der leiblichen Seite während des irdischen Lebens noch mangeln, und sie erst *actu* durchdringen werden, wenn der Leib ein *σῶμα πνευματικόν* geworden sein wird (1 Kor. 15, 43. 44. 2 Kor. 3, 18 u. 4, 7): in ähnlicher Weise hat unbeschadet der Einheit der Person und des sich selbst bewussten Ich die göttliche Natur Christi unter andern göttlichen Attributen vollkommenes Wissen besessen und noch nicht auf Erden, sondern erst im Himmel *actu* die menschliche Natur mit demselben durchdrungen. Ueberhaupt ist das menschliche auf Objekte bezügliche Wissen ein Schatz, dessen grösster Theil zu jeder Zeit nur *potentia* besessen wird und im bewusstlosen Hintergrunde des Geistes verborgen liegt, während immer nur ein geringer Theil desselben und zwar oft nach jahrelangen Pausen ins Bewusstsein tritt, d. h. eigentliches Wissen wird, so dass man sagen kann, in jedem Lebensmomente des menschlichen Geistes sei Wissen und Nichtwissen einer und derselben Sache nach dem Unterschiede von unbewusst und bewusst, von *potentia* und *actu* mit einander verbunden, so dass man die Sache unbewusst oder *potentia* weiss, aber bewusst und *actu* nicht weiss. Das menschliche Denken ist diskursiv. Darum hat es geschehen können, dass auf Grund der Einheit der beiden Naturen, die vom Augenblicke der Menschwerdung des Logos an vollendet war, die göttliche Natur unter ihren übrigen Attributen auch die Allwissenheit *potentia* der menschlichen aneignete, so weit nämlich überhaupt *humanum capax est divini, finitum infiniti,* während sie dieselbe *actu* der menschlichen Natur erst mit der Erhöhung in das überirdische Leben zu Theil werden liess. Aber hat so das Selbstbewusstsein der Person Christi nicht ein zwiespältiges sein müssen? Wir glauben nicht. Denn wie unser menschliches Selbstbewusstsein, wenn es sich auf die geistige Seite richtet, für die Dauer dieser Richtung die leibliche Seite aus sich verliert, und umgekehrt, so hat das gottmenschliche Selbstbewusstsein Christi, wenn es sich auf die göttliche Seite gerichtet hat, die menschliche Seite mit ihrer Wissensbeschränkung dahinten gelassen, und wenn es sich nach der menschlichen Seite gewandt hat, den Inhalt der göttlichen Natur in den Hintergrund des Selbstbewusstseins

treten lassen, um in der Beschränkung menschlicher Natur sich zu wissen. Wenn es sich der göttlichen Natur zuwandte, ist es unendlich und ewig gewesen, wenn es sich auf die menschliche Natur richtete, ist es endlich und successiv geworden. Darauf beruht es denn, dass Athanasius die Worte des Herrn, die aus der Lage menschlicher Beschränktheit und Niedrigkeit geredet sind, wie dass er Zeit und Stunde des Gerichtes nicht wisse, dass der Leidenskelch an ihm vorübergehen möge, dass Gott ihn verlassen habe u. s. w., allezeit nicht etwa blos auf die menschliche Natur als ihr alleiniges Subjekt, sondern vielmehr auf das ungetheilte Ich des Gottmenschen bezieht, aber dennoch die Worte allein in der menschlichen Natur begründet, ohne auch nur im entferntesten die Meinung zu verrathen, als hätte das selbstbewusste einheitliche Ich nur die Rolle der menschlichen Natur gespielt und als wäre die Wissensbeschränkung, die Angst, das Leiden etc. nur ein Schein gewesen. Wir sehen auch nicht ein, wie anders einerseits die Vollständigkeit der beiden Naturen, andererseits ihre innige und stetige Einheit bewahrt werden kann, als in der angedeuteten Weise, die uns des Räthselhaften nicht viel mehr zumuthet und für die Lösung in der Ewigkeit aufbewahren heisst, als uns schon in dem verborgenen Leben unserer eigenen doppelseitigen Natur gegeben ist. *)

---

*) Mit der doppelseitigen Natur des Menschen vergleicht auch ausdrücklich das *symb. Athan.* die gottmenschliche Person Christi: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Christus.* Ferner Sartorius (Meditat. p. 50): „Wenn auch nicht in gleicher, so doch in ähnlicher Weise sind ja auch die wesentlich verschiedenen Substanzen des Geistes und Leibes zu Einer Persönlichkeit verbunden und kommen demselben Subjekt hienach auch entgegengesetzte Eigenschaften zu, z. B. die Sterblichkeit und Unsterblichkeit, und die Persönlichkeit bleibt der Mittelpunkt, auch wenn ihr Bewusstsein zeitweilig, wie z. B. im Schlafe, sich verhüllt.“

II. Abschnitt.

Das Werk des Erlösers.

Zu Anfang des vorigen Abschnittes ist schon angegeben, dass Athanasius als den Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes und somit als das Werk Christi die Ausgleichung der Wahrhaftigkeit mit der Güte, der Gerechtigkeit mit der Liebe Gottes in Rücksicht auf das sündige Menschengeschlecht bezeichne. Diese Ausgleichung vollzieht Christus in der Erfüllung seines hohenpriesterlichen Amtes. Aber Athanasius unterscheidet sich dadurch wesentlich von Anselmus, der bekanntlich jenen Gedanken wieder aufnimmt und in eigenthümlicher Weise weiter ausführt, dass er den Zweck der Menschwerdung nicht auf jene Aufgabe der Vermittelung der Gerechtigkeit mit der Liebe Gottes beschränkt und somit auch nicht das Werk Christi im Wesentlichen in das hohepriesterliche Amt desselben aufgehen lässt; sondern die Selbstoffenbarung Gottes und die Einpflanzung eines neuen Lebensprincipes in das menschliche Geschlecht, also Funktionen des prophetischen und des königlichen Amtes, sind ihm ebenso nothwendige Gründe der Menschwerdung des Logos, wie wesentliche Stücke seines Werkes. Aus der nachfolgenden Darstellung wird dies erhellen.

Zunächst möchten wir bemerken, dass Athanasius das Erlösungswerk Christi in die engste Beziehung zur Schöpfung setzt und zwar es theils als eine Erneuerung und Wiederherstellung des Schöpfungswerkes (*ἀνανέωσις, c. Ar. 2, 53; ἀνίστησις, c. Apoll. 1, 7*), theils aber auch als eine Fortbildung und Vervollkommnung desselben ansieht. Als jene betrachtet er es, insofern der Erlöser die Folgen des Sündenfalles, namentlich die Herrschaft des Todes als des Sündensoldes, wieder aufhebt, als diese dagegen, nämlich als eine Fortbildung des Schöpfungswerkes, insofern der Logos als ein durch den heiligen Geist sich über die ganze Menschheit ausbreitendes Lebensprincip in das menschliche Geschlecht substantiell eingetreten ist, damit der Sündenfall sich nicht wiederhole, „damit alle durch ihn von da an frei würden

von Sünde und Sündenfluch und in Wahrheit ewiglich frei blieben, auferstanden von den Todten und bekleidet mit Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit“ (*c. Ar. 2, 69*) — kurz, damit der Mensch zu seiner geist-leiblichen Idealität, deren Erreichung dem Athanasius nach der ersten Schöpfung nicht gesichert scheint, erhoben werde. Nach seiner Macht, heisst es *l. c. 2, 68*, hätte Gott auch durch einen Urtheilsspruch vom Himmel her den Fluch lösen können. Der Mensch wäre dann so geworden, wie Adam vor dem Falle war, nämlich er hätte die Gnade nur von aussen her empfangen, sie wäre nicht mit seinem Leibesleben verbunden gewesen, wie solches auch nicht bei Adam, als er ins Paradies gesetzt wurde, stattfand. Aber der Sündenfall hätte sich dann alsbald wiederholt, wenn der Mensch wieder von der Schlange verführt wäre, eine abermalige Lösung des Fluches hätte geschehen müssen und sò *εἰς ἄπειρον* und nichts destoweniger wären die Menschen schuldig und in Sündenknechtschaft geblieben, ohne jemals frei zu werden, da sie an sich Fleisch sind und um der Schwachheit des Fleisches willen immer dem Gesetze unterliegen. Auch *c. Apoll. 1, 12* findet sich die angegebene doppelte Fassung des Werkes Christi. Es wird nämlich darauf hingewiesen, dass der Logos Mensch geworden sei, um Etwas zu unserer Erlösung von den Folgen der Sünde darbringen zu können, dass er aber auch eine vollkommnere menschliche Natur, als die des ersten Menschen war, angenommen habe und uns ebenfalls derselben theilhaftig mache (*ἡ μορφὴ τοῦ δούλου, ἣν αὐτὸς ὁ λόγος ἰδιοποιήσατο, κρείττων ἀνατείλασα ἐκ τῆς τοῦ πρωτοπλάστου γενέσεως καὶ ἡμᾶς προσοικειοῦται συμπολίτας τῶν ἁγίων καὶ οἰκείους θεοῦ γενομένους*). Somit besteht das Werk Christi nicht blos in der Ausgleichung der Gerechtigkeit mit der Liebe Gottes, es ist nicht blos durch den Sündenfall bedingt, sondern es erscheint auch als eine zweite Schöpfungsthat des Logos, um die durch die erste Schöpfung nicht gesicherte Erreichung der in der Vollkommenheit des Menschen gipfelnden Weltidee sicher zu stellen. Demnach hat Athanasius allerdings die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes nach der e w i g e n W e l t i d e e den Prämissen nach anerkannt, insofern er in der Menschwerdung zugleich

die Vollendung der Menschheit sich vollziehen, mit Christo ein Grösseres gewonnen, als in Adam verloren sieht. Es ist jedoch die Athanasianische Fassung dieses Gedankens von der neuerer Theologen dadurch wesentlich verschieden, dass diese in dem Gottmenschen das nothwendige, die ganze Menschheit zu einem Organismus unter sich sammelnde Haupt sehen, während es bei Athanasius die Sünde bleibt, welche die Menschwerdung *a priori* nothwendig macht, insofern nämlich der Mensch durch die erste Schöpfung vor der Sünde ungesichert gelassen ist. Nähere Verwandtschaft scheint die Athanasianische Anschauung mit der Schleiermacher's zu haben. Auch Schleiermacher sieht die Erlösung als die Vollendung der Schöpfung an, insofern sie die Ueberwindung der aus der Schöpfung stammenden Sünde ist. Aber näher angesehen ist zwischen beiden Anschauungen doch ein sehr wesentlicher Unterschied. Nach Athanasius geht die Sünde nicht mit Nothwendigkeit aus dem Wesen des Menschen hervor, wie es durch die Schöpfung gesetzt ist; es ist durch die Schöpfung nur die leicht sich verwirklichende Möglichkeit der Sünde gegeben. Nach Schleiermacher dagegen ist die Sünde, d. h. die Unkräftigkeit des Gottesbewusstseins gegenüber dem sinnlichen Selbstbewusstsein und der daraus folgende positive Widerstand des Fleisches wider den Geist eine nothwendige Folge der Schöpfung, indem die Mittheilung des Gottesbewusstseins an Adam eine gradezu unzureichende, eine solche gewesen ist, der erst in Christo die vollkommene Mittheilung folgen sollte. Nach Schleiermacher erscheint Gott, die absolute Kausalität, auch als Urheber der Sünde, dem Menschen kann bei seinem absoluten Abhängigkeitsgefühle die Sünde im Grunde nicht mehr als Schuld ins Bewusstsein fallen, während Athanasius sich durchaus fern davon hält, in dieser Weise dem Zeugnisse der Schrift und des Gewissens zu widersprechen und den sittlichen Geist des Christenthums zu verletzen. Die Ansicht beider wurzelt zwar in einem falschen Freiheitsbegriffe (s. w. u.); aber bei Schleiermacher entwächst derselbe dem Spinozismus, während er bei Athanasius auf Grund des christlichen Theismus entsteht.

Das Werk Jesu Christi, um nun zur genauern Darstel-

lung der Erlösungslehre des Athanasius überzugehen, ist die Vollendung dessen, was in der Heilsökonomie des A. Bundes unvollendet blieb, die Erreichung dessen, was umsonst in der Prophetie, in dem Hohenpriesterthume und in dem Königthume Israels erstrebt wurde. „Das Gesetz, sagt Athanasius *c. Ar. 1, 59,* konnte Niemanden vollkommen machen, da es der Menschwerdung des Logos bedurfte, der Tod behauptete seine Herrschaft und die Gotteserkenntniss blieb auf das Volk Israel beschränkt; Christus dagegen hat das Werk des Vaters vollendet, den Tod vernichtet und die Gotteserkenntniss über den ganzen Erdboden verbreitet.“ Wenn es ferner *de inc. 40* heisst, weil sich bei den Juden kein König, kein Prophet, kein Jerusalem, kein Opfer, kein Gesicht mehr finde, müsse offenbar Christus gekommen sein, so hat Athanasius ohne Zweifel in dem Werke Christi die Erfüllung der Funktionen des alttestamentlichen prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes gesehen. Aber die Fassung dieses dreifachen Amtes war in doppelter Beziehung noch eine unvollkommene. Erstens wurden die Aemter noch nicht durch eine präcise dogmatische Terminologie von einander unterschieden und einzeln nach ihren besondern Funktionen zusammengefasst, sondern nur ihrem wesentlichen Inhalte nach in einer gewissen Ordnungslosigkeit erörtert. Zweitens wurde das königliche Amt einerseits zu eng gefasst, insofern Athanasius fast durchgehends darunter nur die Weltherrschaft, das *regnum naturae* des Logos verstand, andererseits den beiden andern Aemtern gegenüber doch auch wiederum zu weit, insofern das prophetische Amt und das hohepriesterliche auf das königliche basirt wurde; denn das prophetische Amt offenbart den Sohn und durch ihn den Vater, aber vorzugsweise durch die in königlicher Macht vollbrachten Wunder, und das hohepriesterliche Amt erlöst von der Sünde und vom Tode, aber nicht ohne die Macht des Logos über beide (*βασιλεὺς ὁ Χριστὸς ἐτύγχανεν ὡς κατὰ τῆς ἁμαρτίας καὶ θανάτου βασιλεύσας,* Fragm. in Matth. p. 1266). Daher erklärt es sich, dass Athanasius bei der sich oft wiederholenden Zusammenstellung der prophetischen und hohenpriesterlichen Seite des Werkes Christi die königliche Seite in dem

angegebenen Sinne ungesondert meistens mit durchfliessen lässt, indem er die prophetische Seite als die vorzüglich durch die **Wunder unterstützte** Selbstoffenbarung des Logos und durch ihn des Vaters, die hohepriesterliche dagegen als die durch sein Sühnopfer **und seine Macht** herbeigeführte Erlösung vom Tode oder der Sündenfolge erscheinen lässt (*ἀμφότερα γὰρ ἐφιλανθρωπεύετο ὁ σωτὴρ διὰ τῆς ἐπανθρωπήσεως, ὅτι καὶ τὸν θάνατον ἐξ ἡμῶν ἠφάνιζε καὶ ἀνεκαίνιζεν ἡμᾶς, καὶ ὅτι ἀφανὴς ὢν καὶ ἀόρατος διὰ τῶν ἔργων ἐνέφαινε καὶ ἐγνώριζεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον τοῦ πατρός, τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα καὶ βασιλέα, de inc. 16; ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν πάντων ἔλαβε σῶμα καὶ τὴν μὲν οἰκουμένην περὶ πατρὸς ἐδίδαξε, τὸν δὲ θάνατον κατήργησεν. — καὶ συνέβαινεν ἀμφότερα ἐν ταὐτῷ γενέσθαι παραδόξως, ὅτι τε ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο, καὶ ὁ θάνατος διὰ τὸν συνόντα λόγον ἐξηφανίζετο, de inc. 20*). Sehen wir also, um nichts Fremdartiges in die Darstellung der Lehre des Athanasius hineinzubringen, von der scharfen Sonderung der drei Aemter Christi und ihrer Terminologie ab, so ergiebt sich folgende Uebersicht über das Erlösungswerk des Herrn. Die erste wesentliche Seite desselben ist die **Offenbarung des göttlichen Wesens**, die Mittheilung der Gotteserkenntniss. Den Vater kann man nur erkennen durch den Logos, seinen Sohn. An und für sich konnte die Erkenntniss des Logos und durch ihn die des Vaters durch die Betrachtung der Schöpfung, seines Werkes, gewonnen werden; aber die Sünde hatte dieses unmöglich gemacht. Da trat der Logos durch die Menschwerdung näher, erschien als Mensch, nahm einen sinnlichen Leib an, damit die Menschen, auf das Sinnliche gewandt, an dem, was er in und durch seinen Leib that, ihn als Gott und Gottes Logos erkennen möchten (*de inc. 14—16*). Durch seine Worte, aber mehr noch durch seine Wunder stellte er sich als den Sohn Gottes und als den Herrn der Schöpfung dar (*l. c. 18. 19*). Aber durch diese Offenbarung des göttlichen Wesens war die Erlösung der Menschen noch nicht vollbracht. Sie standen noch unter dem Fluche der **Sünde** und unter dem Banne des **Todes** und der Vergänglichkeit. Auch davon musste der Logos sie erlösen. Das that er durch

seinen Tod. Im Tode hat der Herr sein Erlösungswerk theils durch ein auf seine menschliche Natur genommenes Leiden, theils durch ein von Seiten der göttlichen Natur auf die menschliche ausgeübtes Thun vollbracht. Als leidend erscheint der Herr im Tode, insofern er den Tod als Opfer auf sich nimmt. Sein Tod ist ein Opfer, welches er dargebracht zu Aller Heil und an Aller Statt (*ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν, ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς, de inc. 20.* Es ist einerseits Gott dem Vater dargebracht, uns Alle mit ihm zu versöhnen (*ἔλαβεν ἑαυτῷ σῶμα, ἵνα τοῦτο προσενέγκας θυσίαν ὑπὲρ πάντων τῷ πατρὶ ἀπαλλάξῃ πάντας ἡμᾶς, de decr. 14*). Gott aber hat uns zum Gehorsam verpflichtet durch seinen im Gesetze geoffenbarten Willen und als Sünder stehen wir unter dem Gerichte des Gesetzes. Darum gilt das Opfer andererseits dem Gesetze, uns von seinem Gerichte zu erlösen. In seinem Tode hat der Herr das Gericht des Gesetzes auf sich genommen (*τότε μὲν γὰρ ὡς ὑπεύθυνος ὁ κόσμος ἐκρίνετο ὑπὸ τοῦ νόμου, ἄρτι δὲ ὁ λόγος εἰς ἑαυτὸν ἐδέξατο τὸ κρῖμα καὶ τῷ σώματι παθὼν ὑπὲρ πάντων σωτηρίαν τοῖς πᾶσιν ἐχαρίσατο, c. Ar. 1, 60*). Von Seiten der Menschen war der Tod eine Schuld, die sie zu leisten hatten, und das Opfer des Herrn darum ein Schuldopfer (*ὀφειλὴν ἀποδιδούς, c. Ar. 2, 66*). Von Seiten des Gesetzes hielt die Strafe die Menschen gefesselt, von ihr waren sie zu lösen. In dieser Beziehung war der Tod des Herrn ein Lösegeld, welches er für uns gab (*ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ ἡμῶν, c. Apoll. 2, 12*). Der Logos brachte dieses Opfer an seinem Leibe dar als Hoherpriester nach Aarons Art, vollzog aber damit das Opfer an sich selbst, auf dass er durch sein Blut uns Alle von den Sünden reinige (*ἵνα ὡς ἀρχιερεὺς ἑαυτὸν προσενέγκῃ τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἰδίῳ αἵματι πάντας ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν καθαρίσῃ, c. Ar. 2, 7*). Als das wahrhaftige Passahlamm hat er sich für uns dem Vater zum Opfer hingegeben (Festbrr. p. 112. 126. 135. 142 etc.). Dieses Opfer der Erlösung hat allein der Logos darbringen können, weil es für Alle darzubringen war, und er es für Alle darbringen konnte, da der Leib, den er annahm und darbrachte, als sein Leib ein *σῶμα κυριακόν* war (*ὁ πάντων*

θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο· θάνατον γαρ ὑπὲρ πάντων ἔδει γενέσθαι, ὅθεν ὁ λόγος, ἐπεὶ οὐχ οἷόν τε ἦν αὐτὸν ἀποθανεῖν, ἔλαβεν ἑαυτῷ σῶμα τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν, ἵνα ὡς ἴδιον ἀντὶ πάντων αὐτὸ προςενέγκῃ, de inc. 20). Die Bedeutung des Erlösungstodes Christi als eines für das gesammte Menschengeschlecht stellvertretend gültigen Opfers begründet Athanasius also aus dem universellen Verhältniss, in welchem der Logos zu dem menschlichen Geschlechte steht. Dieses universelle Verhältniss beruht aber genauer in einem Zwiefachen, nämlich in der Schöpfung und in der Regierung der Welt und des Menschengeschlechtes durch den Logos. Demgemäss begründet Athanasius die universelle Bedeutung des Erlösungswerkes mit Einschluss des Opfertodes Christi einerseits daraus, dass der Logos der Schöpfer ist, dem als solchem auch die Erneuerung seines Werkes zustehe, andererseits aus dem königlichen Verhältnisse, in welchem er noch heute zur Welt und ihren Bewohnern stehe. *Ἐπειδὴ κτίστης ὢν ὁ λόγος αὐτὸς δημιουργὸς γέγονε τῶν κτισμάτων, διὰ τοῦτο καὶ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων τὸ κτιστὸν αὐτὸς ἐνεδύσατο, ἵνα πάλιν αὐτὸς ὡς κτίστης ἀνακαινίσῃ καὶ ἀνακτῆσαι τοῦτο δυνηθῇ, ad Adelph. 8; cf. c. Ar. 1, 49; 2, 53. 77.* „Als der Logos sah, heisst es *de inc. 9*, dass nicht in anderer Weise das Verderben der Menschen aufgehoben werden könne, als durch den universellen Tod (*διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν*), und der unsterbliche Logos und Sohn Gottes nicht selbst sterben konnte, nahm er den todesfähigen Leib an, damit dieser, der theilhaftig war des über Allen stehenden Logos (*τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου*), anstatt Aller (*ἀντὶ πάντων*) des Todes fähig sei und wegen des einwohnenden Logos doch unvergänglich bleibe, und dann durch die Gnade der Auferstehung von Allen das Verderben weiche. Wenn ein grosser König in eine grosse Stadt kommt und in Einem ihrer Häuser seine Wohnung nimmt, so wird die ganze Stadt dadurch grosser Ehre gewürdigt, kein Feind und Räuber wagt sich noch verwüstend an sie, sondern sie ist sorgfältig behütet durch den Aufenthalt des Königs in Einem Hause. So ist es auch mit dem Könige aller Dinge. Indem er in unser Land kam und in Einem unserer Leiber wohnte, hat der Angriff der Feinde

auf die Menschen aufgehört und das Verderben des Todes hat ein Ende gefunden.“ Wenn nach diesen Stellen Athanasius auch nicht die göttliche Natur Christi, den Logos, dem die universelle Stellung eignet, zum eigentlichen Subjekte des Leidens und Sterbens macht, sondern dies vielmehr gradezu verneint, so denkt er doch die menschliche Natur so innig mit dem Logos verbunden, dass die universelle Bedeutung des letztern auf jene und das, was sie leidet, übergeht. In der angegebenen Weise begründet also Athanasius gewissermassen metaphysisch die allgemeine Geltung des Erlösungswerkes und besonders des Erlösungstodes Christi. In ethischer Beziehung aber sieht er die Gültigkeit des Sühnopfers darin begründet, dass die menschliche Natur, welche der Logos zum Opfer brachte, eine durchaus sündenreine war, also an sich der Tod an sie kein Recht hatte (*ὡς ἱερεῖον καὶ θῦμα παντὸς ἐλεύθερον σπίλου, ὃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔλαβε, σῶμα προςάγων εἰς θάνατον ἀπὸ πάντων ἠφάνιζε τὸν θάνατον, l. c.*). — Nachdem in dem Opfertode am Kreuze das die Schuld sühnende und mit Gott versöhnende Leiden vollbracht war, äusserte sich das erlösende Thun des Logos nun in einer doppelten Art, insofern die beiden Seiten des menschlichen Wesens, Seele und Leib, in verschiedener Weise vom Tode gehalten wurden. Die Seele nämlich befreite er aus dem Hades und den Leib aus dem Grabe und seiner Verwesung, indem der Logos seine menschliche Seele in den Hades und seinen Leib in das Grab gelangen liess, ohne von dem einen oder andern Theile sich zu trennen (*μὴ χωρισθεὶς αὐτοῦ, ad Epict. 5*). Athanasius legt auf diese Anschauung und Unterscheidung ein grosses Gewicht und dies verdient um so mehr Beachtung, da später die kirchliche Dogmatik von diesem Punkte ihre Aufmerksamkeit abgewandt hat. „Wo der menschliche Leib verdarb, sagt Athanasius *c. Apoll. 1, 17*, dahin sandte Jesus den eigenen Leib, und wo die menschliche Seele im Tode festgehalten wurde, da liess Christus seine menschliche Seele erscheinen, damit er dort sich darstelle als Mensch, der im Tode nicht zu halten sei, und als Gott die Gewalt des Todes vernichte; damit dort, wo die Verweslichkeit gesäet war, die Unverweslichkeit aufgehe, und dort, wo der

Tod als König herrschte, der Unsterbliche in Gestalt menschlicher Seele erscheinend die Unsterblichkeit kund thue, und er uns in solcher Weise seiner Unverweslichkeit und Unsterblichkeit theilhaftig mache, auf dass, wie geschrieben steht, das Verwesliche anziehe die Unverweslichkeit und das Sterbliche anziehe die Unsterblichkeit. Er hat Leib für Leib und Seele für Seele und somit volles menschliches Wesen für den vollen Menschen dahin gegeben; *ἐν μὲν ψυχῇ θεοῦ ἡ κράτησις τοῦ θανάτου ἐλύετο καὶ ἡ ἐξ ᾅδου ἀνάστασις ἐγίνετο, ἐν δὲ σώματι Χριστοῦ ἡ φθορὰ κατηργεῖτο καὶ ἡ ἀφθαρσία ἐκ τάφου ἐδείκνυτο· cf. c. Ap. 2, 15.* Athanasius kann demnach den Aufenthalt im Hades nur zwischen den Tod und die Auferstehung des Herrn setzen, wie er denn auch *ad Epict. 6* ausdrücklich sagt, dass der Herr in den Hades gegangen sei, während sein Leib ins Grab gelegt wurde. Der wesentliche Zweck der Hadesfahrt des Herrn ist nach Athanasius also die Erlösung der Seele, sie hat insofern also eine Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht, für die Lebendigen und die Todten, indem sie die Vollendung der Erlösung der menschlichen Seele aus der Gewalt des Todes ist. Mit diesem Zwecke verbindet sich aber von selbst ein engerer, ein prophetischer, nämlich der, den Geistern im Gefängnisse, wie Petrus sagt, das Evangelium zu verkünden *(ad Epict. 5. 6)*, den Seelen im Hades die Botschaft von der Auferstehung zu bringen *(c. Apoll. 2, 15)*. Ausführlicher, als durch diese kurzen Bemerkungen, wird indess dieser zweite Zweck nicht erörtert.

So erlöste der Herr im Tode durch sein Leiden von dem Anspruche des zum Tode verdammenden Gesetzes, von der juridischen Macht des Todes; durch sein Thun dagegen, durch sein schöpferisches Wirken befreite er von der physisch eingedrungenen Herrschaft des Todes, und insofern, als der Teufel dieses physische Verderben ausübt, ist der Tod des Herrn auch als ein über den Teufel und sein Reich errungener Sieg anzusehen, während sich die Vorstellung, dass auch das Todesleiden als ein dem Teufel dargebrachtes Lösegeld anzusehen sei, bei Athanasius nicht findet. „Er nahm einen Leib an, heisst es *de inc. 20, cf. ad Adelph. 8,* damit er ihn an Aller Statt darbringe, und indem er für Alle litt,

überwand er, weil er als Logos sich mit dem Leibe verbunden hatte, den, der des Todes Gewalt hat, nämlich den Teufel.“ Der Tod hat nun für den Menschen nicht mehr die frühere Bedeutung, der Sünde Sold und des Teufels Werk zu sein. Denn wir sterben nicht mehr nach der Drohung des Gesetzes, sondern nur wegen der noch einstweilen vorhandenen alten Beschaffenheit unseres Leibes, um zur Auferstehung gesäet zu werden *(de inc. 21)*.

In einer der beiden schon oft erwähnten Jugendschriften *(de inc. 21—25)* unterzieht Athanasius es einer ausführlichen Untersuchung, warum der Herr grade am Kreuze gestorben sei, und weist darauf hin, dass es aus verschiedenen Gründen hätte geschehen müssen, nämlich theils um durch den Tod auf einem Krankenlager nicht als ein Schwacher zu erscheinen, theils um öffentliche Zeugen des wirklich erfolgten Todes zu haben, theils um etwa durch eine Enthauptung den Leib nicht der Zertheilung Preis zu geben, theils um durch die Ausbreitung der Arme anzudeuten, dass er für die Erlösung aller Menschen, der Juden, wie der Heiden, sterbe, endlich um seinen Tod als einen Sieg über das Reich des Teufels und der Dämonen, die in der Luft herrschen, erscheinen zu lassen. In den spätern Schriften hat Athanasius jedoch diese zum Theil an eine Alexandrinische Scholastik erinnernde Erörterung fallen lassen.

Dass durchaus alle Menschen berufen seien, an dem Erlösungswerke des Herrn Theil zu nehmen, sagt Athanasius, wie aus den bereits mitgetheilten Aussprüchen erhellt, in den verschiedensten Wendungen: Zum Heile Aller hat der Herr den Leib angenommen *(de inc. 32)*, zum Besten Aller hat er ihn zum Opfer gebracht (*l. c. 25*), an Aller Statt hat er sich in den Tod dahin gegeben (*de inc. 8*), der Herr hat sich zum Heil aller Menschen dem Strafgericht unterzogen (*c. Ar. 1, 60*) u. s. w.

Das ganze Menschengeschlecht hat also in Christo einen neuen Stammvater, einen zweiten Adam empfangen, der alle die, welche sich nicht selbst von ihm ausschliessen, von allem Verderben erlöst, das durch den ersten Adam in die Welt gekommen ist, nämlich von der Unwissenheit in göttlichen

Dingen, von der Sünde und dem Tode, und ihnen dagegen Gotteserkenntniss, Heiligung und Leben, Güter, die der erste Adam durch den Sündenfall verscherzt hat, wieder erworben hat. Aber der Herr hat noch mehr gethan als dies, er hat, wie schon im Allgemeinen zu Anfang dieses Abschnittes bemerkt worden ist, für das Menschengeschlecht mehr erworben, als Adam verloren hat oder überhaupt erlangen konnte. Da die Wandelbarkeit ein wesentlicher Zug alles aus Nichts hervorgegangenen kreatürlichen Lebens ist, so war und blieb Adam und sein Geschlecht wandelbar, der Sünde und ihres Verderbens fähig, auch wenn der Adamitische Sündenfall nie eingetreten wäre. Es wäre derselbe immer möglich gewesen und diese Möglichkeit wäre, wenn auch nicht schon gleich in dem ersten Menschen, doch ohne Zweifel in seinem ihm folgenden Geschlechte zur Wirklichkeit geworden. Das menschliche Geschlecht war nach der ersten Schöpfung metaphysisch ungesichert gegen die Angriffe des überirdischen Reiches des Bösen, des Satans und seiner Engel. Denn der Wille des Menschen, die ethische Seite desselben ist in allen Stadien wandelbar. Christus nun, der zweite Adam, er ist, weil der unwandelbare Logos in ihm Mensch ward, durchaus unwandelbar (*peccare non potuit*) und auch in dieser Unwandelbarkeit ist er das Urbild seines durch ihn erlösten Menschengeschlechtes. Wie die Schlange oder der Teufel seine Arglist an ihm vergebens versucht hat, so hat er auch seinem Geschlechte in seinem Geiste die Kraft mitgetheilt, sich gegen des Teufels Reich unwandelbar im Besitze der Erlösungsgüter zu erhalten, und insofern steht das neue Menschengeschlecht metaphysisch höher, als das alte, insofern geht das Werk der Erlösung über das der Schöpfung hinaus. „Weil die Natur der Geschöpfe, sagt Athanasius *c. Ar. 1, 51*, wandelbar ist und der Menschen Thun nichts Beständiges hat, es sich vielmehr oft ereignet, dass der gegenwärtig Gute sich später ändert und ein anderer wird, so dass der augenblicklich Gerechte nach Kurzem als ein Ungerechter erfunden wird, darum war ein Unwandelbarer nöthig, damit die Menschen in der unwandelbaren Natur der Gerechtigkeit des Logos ein Vor- und Urbild (εἰκὼν καὶ τύπος) zur Tugend

besässen. Weil der erste Mensch Adam sich wandelte und durch die Sünde der Tod in die Welt kam, darum musste der andere Adam unwandelbar sein, damit, wenn auch wiederum die Schlange angriffe, ihre Arglist vereitelt würde und die Schlange um des unwandelbaren und unveränderlichen Herrn willen mit ihren Versuchen gegen alle Menschen Nichts vermöchte. Denn wie durch die Uebertretung Adams über alle Menschen die Sünde gekommen ist, so wird in Folge der Menschwerdung des Herrn und seines Sieges über die Schlange eine solche Kraft zu allen Menschen hindurchdringen, dass jeder von uns sagt: „Uns ist nicht unbewusst, was der Satan im Sinne hat“ (2 Kor. 2, 11). Also der Herr, welcher immer von Natur (als Logos) unwandelbar ist, wurde (als Mensch) mit dem heil. Geiste gesalbt und gesandt, damit er, der immer derselbe ist und bleibt, nachdem er das wandelbare Fleisch angenommen, die Sünde in ihm verdamme und es frei mache, auf dass wir die Gerechtigkeit des Gesetzes in ihm erfüllen und sagen könnten: „Wir sind nicht mehr im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders der Geist Gottes in uns wohnet.“ — Was ist denn nun von diesem so gefassten Lehrstücke zu halten? Dass darin wahre und irrthümliche Elemente, wie es uns scheint, durcheinander geflochten sind. Was zunächst die Person des Erlösers anbetrifft, so ist sie allerdings nur als eine durchaus sündlose von vorn herein denkbar. Aber nicht nur die metaphysische Integrität seiner menschlichen Natur, sondern grade auch der volle Begriff ihrer Heiligkeit verlangen, die letztere nicht aus der Unwandelbarkeit des Logos, sondern aus der Selbstbestimmung der menschlichen Natur des Herrn abzuleiten. Rücksichtlich des Werkes Christi muss es ferner einer christlichen Anschauung feststehen, dass die Menschen, an denen die Erlösung sich einmal vollendet haben wird, allerdings ein in seinem göttlichen Leben durchaus unwandelbares Geschlecht von Erlösten bilden werden. Auch das muss ihr feststehen, dass so gewiss, als das Sündenverderben nicht blos den menschlichen Willen, sondern auch das menschliche Wesen durchdrungen hat, die Erlösung nicht ohne einen metaphysischen Einfluss des Logos und seines Geistes auf den Men-

schen möglich ist. Aber das ist irrig, dass die Wandelbarkeit als ein an dem Wesen des Menschen als an einem kreatürlichen Wesen nothwendig haftender Zug angesehen wird (ἐπειδὴ τῶν γενητῶν ἡ φύσις ἐστὶ τρεπτή, *l. c.*). Und in Folge davon ist weiter irrig, dass die Nothwendigkeit des metaphysischen Einflusses des Erlösers auf die menschliche Natur aus der Beschaffenheit derselben, wie sie durch die Schöpfung, und nicht, wie sie durch den Sündenfall geworden ist, begründet wird. Hätte der Mensch sich normal entwickelt, was er konnte, weil er es sollte, so würde das göttliche Gesetz in ihm Lebensprincip, die im Anfange noch über ihm schwebende Idee seiner Vollkommenheit in ihm wirkliches Wesen geworden sein, und von da an wäre die Sünde und mit ihr die Wandelbarkeit seiner Natur unmöglich gewesen. Aber der Grund jenes bei Athanasius sich findenden Irrthums liegt unverkennbar in seinem einseitigen Freiheitsbegriffe. Die Freiheit des Menschen oder die sittliche Selbstbestimmung erscheint zwar auf ihrer ersten Stufe als Wahlfreiheit oder als die zum Guten und Bösen, zur Erfüllung und Uebertretung des göttlichen Gesetzes gleich fähige Selbstbestimmung. Die Vollziehung der Wahl, die Entscheidung des Willens für das Eine oder das Andere hat aber sofort für das Wesen des Menschen eine determinirende Folge, die Erfüllung oder die Uebertretung des Gesetzes, das Gute oder das Böse wird Lebenszug. Hätte der Mensch von Anfang an das Gesetz erfüllt, so wäre die formale Freiheit zur realen, die Wahlfreiheit zur nothwendigen Freiheit geworden, d. h. zu der Selbstbestimmung, bei der das göttliche Gesetz, die Idee des menschlichen Wesens in ihm reales Lebensprincip gewesen wäre, er wäre frei geblieben, aber nicht mehr wandelbar gewesen. Die primitive Uebertretung des göttlichen Gesetzes hat die entgegengesetzte Folge gehabt, und die Sünde dem menschlichen Wesen influirt. Athanasius nun hat nur den Begriff der formalen Freiheit im Auge. Indem er die Freiheit als ein nothwendiges Attribut des menschlichen Wesens ansieht, sieht er darum zugleich die Wandelbarkeit als einen in Folge der Schöpfung an dem Menschen nothwendig haftenden Zug an. Da er aber fühlt, dass sie das Werk der Erlösung um seinen

ewigen Segen bringen könne, so kommt er in der Konsequenz seines Denkens zu den erörterten Folgesätzen und lässt den Logos durch sein zweites Werk sein erstes, durch die Erlösung die Schöpfung vervollkommnen.

II. Kapitel.

Die Aneignung der Erlösung.

Der ewige Logos Gottes, der eingeborne Sohn Gottes des Vaters ist also nach den Erörterungen des vorigen Kapitels in dem Einen Menschen Jesu von Nazareth Mensch geworden, ohne von seinem göttlichen Wesen und Leben irgend Etwas auch nur für einen Augenblick aufzugeben. In dieser Einheit mit dem Logos ist zunächst der Eine Mensch Jesus von Nazareth in successiver Lebensentwicklung einerseits an sich von all dem Verderben frei geblieben, das durch Adam in die Welt gekommen ist, andererseits all der göttlichen Güter theilhaftig gemacht worden, zu deren Erlangung der Mensch überhaupt fähig und berufen war. Aber in der Einheit mit dem Logos ist der Eine Mensch Jesus von Nazareth auch Universalmensch, der Vertreter und das Haupt seines ganzen menschlichen Geschlechtes, in dem alle Menschen von jenem Verderben erlöst, und dieser Güter theilhaftig werden sollen. Das Werk Christi besteht eben darin, in sich dem ganzen Menschengeschlechte diese Erlösung und Erhöhung zu ermöglichen. Aber wie wird diese Möglichkeit nun zur Wirklichkeit, wie eignet sich der Mensch die in Christo erworbenen und dargebotenen Heilsgüter an, wie treten alle Menschen als Glieder mit Christo ihrem Haupte in Lebensgemeinschaft, um mit Athanasius sagen zu können: „Wir sind in Christo von Sünde und Tod erlöst, wir sind in ihm gestorben und auferstanden, wir haben in ihm am Jordan den heiligen Geist empfangen, wir sind in ihm Gottes Kinder, wir sind in ihm erhöhet, verlogost und vergöttlicht worden“ (*c. Ar. 1, 41—43. 47. 48; 2, 56; 3, 33; 4, 6. 7* u. a.)? Dies ist die weitere Frage, auf die wir bei Athanasius eine Antwort zu suchen

haben. Sie wird in dem gegeben, was Athanasius über die Wirksamkeit des heiligen Geistes, über die Bedingung, ihn zu empfangen, und über die Sakramente der Taufe und des Abendmahls lehrt.

I. Abschnitt.

Die Wirksamkeit des heil. Geistes und ihre Bedingung.

Der heilige Geist ist es, welcher den Menschen unter gewissen Voraussetzungen ihrerseits die Erlösung und alle durch sie gewonnenen göttlichen Güter wirklich aneignet. Wir stellen zunächst die wesentlichsten einzelnen Bestimmungen über die Wirksamkeit des heil. Geistes zusammen, um daraus dann die einheitliche Anschauung des Athanasius zu gewinnen.

Ohne den heil. Geist ist keine Gemeinschaft mit Gott möglich. „Wer wird uns, heisst es *ad Ser. 1, 29,* mit Gott verbinden, wenn wir nicht den Geist Gottes haben.“ „Es giebt Nichts, was nicht durch den Logos im heil. Geiste geschieht und gewirkt wird“ (*l. c. 31*). — Grade wie der Logos sich zu dem Einen Jesu von Nazareth verhält, grade so ist das Verhältniss des heil. Geistes zu uns. Wie nämlich der Sohn Gottes zuerst seinen eignen Leib, der der Erstling der Kirche ist, in seiner Gemeinschaft von den Todten auferweckte und ihn erhöhte, so weckt er darnach alle Glieder seines Leibes auf, damit er ihnen alles das als Gott verleihe, was er selbst als Mensch von sich selbst als dem Logos empfing. Er gab sich selbst, d. h. der Logos dem Menschen, das Leben, heiligte und erhöhte sich selbst (*de inc. c. Ar. 12*). Ebenso wirkt er durch den heil. Geist auf uns. „Der Logos und Sohn Gottes, sagt Athanasius a. a. O. 8., vereinte sich mit Fleisch, wurde Fleisch oder vollkommner Mensch, damit die Menschen vereint mit dem Geiste Ein Geist würden. Er selbst also ist θεὸς σαρκοφόρος und wir sind ἄνθρωποι πνευματόφοροι. Nachdem er einen Erstling aus dem Wesen der Menschen, d. i. dem Geschlechte Adams, genommen hatte, welches seine Knechtsgestalt ist, und wie ein Mensch geworden war, gab er uns aus des Vaters Wesen den Erstling des heil. Geistes, damit wir alle zu Gottes Söhnen würden, wie

der Sohn Gottes. Er selbst also der wahrhaftige und wesentliche Sohn Gottes, trägt uns alle an sich, damit wir alle den Einen Gott an uns tragen." — „Der heil. Geist ist von dem Logos untrennbar" (*ad Ser. 1, 31*). Wir treten durch ihn mit Christo in Leibes- und Lebensgemeinschaft (*σύσσωμοι καὶ συμμέτοχοι τοῦ Χριστοῦ, c. Apoll. 2, 5*) und erlangen dadurch das Leben (*πρώτη τῶν ἄλλων ἐσώθη καὶ ἠλευθερώθη ἡ ἐκείνου σάρξ, ὡς αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα γενομένη, καὶ λοιπὸν ἡμεῖς, λαμβάνοντες τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, ὡς σύσσωμοι τυγχάνοντες κατ' ἐκεῖνο σωζόμεθα, c. Ar. 2, 61*). — „Der heil. Geist, heisst es *ad Ser. 1, 23*, ist das Siegel, womit der Logos Alles besiegelt. Das Siegel aber hat die Gestalt (*ἡ μορφή*) Christi des Siegelnden an sich und an dieser Gestalt haben die Versiegelten Theil, werden nach ihr gestaltet, wie Paulus sagt (2 Kor. 2, 15)." — Der heil. Geist ist der Geist Christi selber und durch ihn kommt Christus selbst in uns auf geistige Weise. „Indem wir nach Eph. 1, 17 durch den heil. Geist erleuchtet werden, ists Christus, der in ihm leuchtet; indem wir nach 1 Kor. 12, 13 mit dem Geiste getränkt werden, ists Christus, den wir trinken; weil er Sohn Gottes ist, werden auch wir nach Joh. 1, 12, indem wir den Geist empfangen, durch ihn Kinder und Söhne Gottes; indem der Sohn nach 1 Kor. 1, 24 die Weisheit Gottes ist, ist der Geist der Geist der Weisheit und wir werden weise in ihm; indem der Sohn das Leben ist und der heil. Geist sein Geist, werden wir lebendig im heil. Geist nach Röm. 8, 11; indem wir im heil. Geist lebendig gemacht werden, wird gesagt, dass Christus in uns lebe" (*ad Ser. 1, 19*). — Weil der heil. Geist also der Geist des Sohnes ist (*τὸ πνεῦμα τῆς φύσεως τοῦ υἱοῦ, τὸ πνεῦμα ἐν αὐτῷ, ad Ser. 1, 24, τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ λόγου, c. Ar. 3, 25*), darum nimmt, das ist die Meinung des Athanasius, eben dadurch der Sohn und durch den Sohn wiederum der Vater Wohnung in uns, dass der heil. Geist in uns kommt. Von einem anderen, noch unmittelbareren Wohnen des Sohnes in uns, als durch den heil. Geist, weiss Athanasius Nichts (*cf.* w. u. die L. v. Abendmahle); aber durch den heil. Geist wird das Sein und Wohnen des Sohnes in uns auch wirklich vollzogen. *Ἀμέλει*, heisst es *ad Ser. 1, 31*,

unter Berufung auf Eph. 3, 16 zu Joh. 14, 23, *λέγοντος τοῦ κυρίου· ἐλευσόμεθα ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ, συνεισέρχεται τὸ πνεῦμα οὐκ ἄλλως ἢ ὡς ὁ υἱὸς ἐν ἡμῖν οἰκήσων. τοῦ δὲ υἱοῦ ἐν ἡμῖν ὄντος ἔστι καὶ ὁ πατήρ, λέγοντος τοῦ υἱοῦ· ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί, cf. l. c. 3, 6; c. Ar. 3, 25.* Wir erinnern" daran, dass nach Athanasius auch in der Person Christi der heil. Geist die auf die Aneignung der menschlichen Natur gerichtete Thätigkeit des Sohnes Gottes begleitete (III. Th. 1. Kap. 1. Absch.). Durch den heil. Geist redet demnach Christus selbst in uns (*ad Ser. 1, 31*). Durch den heil. Geist heiligt er uns, wie er seine menschliche Natur heiligte (*τῆς γὰρ ἐν αὐτῷ σαρκὸς πρώτης ἁγιασθείσης καὶ αὐτοῦ λεγομένου διʼ αὐτὴν εἰληφέναι ὡς ἀνθρώπου, ἡμεῖς ἐπακολουθοῦσαν ἔχομεν τὴν τοῦ πνεύματος χάριν, ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) λαμβάνοντες* (*c. Ar. 1, 50*). Also nicht von dem Logos allein, sondern von dem Mensch gewordenen Logos geht die heiligende Fülle des Geistes auf uns über. Durch den heil. Geist kleidet er uns auch in Unverweslichkeit (*de inc. c. Ar. 15*). Durch den heil. Geist verbindet Christus die Menschen auch zu Einer Gemeinschaft durch das Band der Liebe, dass sich darin das trinitarische Liebesleben Gottes spiegele (*c. Ar. 3, 23, 24*).

Fassen wir diese einzelnen Bestimmungen zusammen, so ergiebt sich: Der Logos oder Sohn Gottes, der sich durch die Menschwerdung in Jesu von Nazareth eine juridisch-ethisch und eine metaphysisch centrale Stellung in dem sündigen und sterblichen Menschengeschlechte gegeben hat, theilt durch den heil. Geist, der ihm *ὁμοούσιος* ist, sein göttliches Leben, so wie er es dem Menschen Jesu von Nazareth angeeignet hat, dem ganzen Menschengeschlechte mit, auf dass dessen Leben ein solches gottmenschliches Leben werde, wie das Leben des Gottmenschen Jesu Christi es geworden ist. Was der Logos oder Sohn Gottes für Jesum von Nazareth ist und was er an ihm gethan hat, das ist also der heil. Geist für alle Menschen und das thut er an allen Menschen, die der Erlösung überhaupt theilhaftig werden. Die Wirkung ist dieselbe, weil der Logos und der heil. Geist durchaus *ὁμοούσιοι* sind, Ein göttliches Wesen und Leben haben, mit

dem Logos auch der heil. Geist in Jesu von Nazareth ist und mit dem heil. Geist auch der Logos zu allen Erlösten kommt. Aber obgleich Athanasius diesen Parallelismus zwischen Christo und den Gläubigen aufs stärkste betont, obgleich er, wie aus einem zu Anfang dieses Kap. referirten Worte besonders klar hervorgeht, alle Lebensseiten der menschlichen Natur Christi gern auf alle Erlöste überträgt, so ist doch seine ganze Christologie ein Zeugniss dafür, dass er durch die Menschwerdung des Logos in Jesu von Nazareth diesen Einen Menschen viel inniger mit Gott verbunden denkt, als alle übrige Menschen, dass er Christo als dem königlichen Haupte des Menschengeschlechtes, von dem als dem Mittler zwischen Gott und den Menschen das Leben des ersteren auf diese überströmt, eine viel grössere Fülle des göttlichen Lebens beilegt, als je ein anderer Mensch empfangen kann, nämlich die Theilnahme an der ganzen Fülle des göttlichen Lebens. Sonst könnte der Eine Christus auch nach seiner menschlichen Seite unter Anderm nicht als Gegenstand der Anbetung Aller bezeichnet werden. Ja, *c. Ar. 3, 25* lesen wir ausdrücklich in Beziehung auf das Gebet des gottmenschlichen Erlösers für die Seinen: *οὐκοῦν ὁ σωτὴρ λέγων περὶ ἡμῶν τὸ καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν, οὐ τὴν ταυτότητα ἡμᾶς αὐτῷ μέλλοντας ἔχειν σημαίνει, ἀλλα ἀξίωσίς ἐστιν, ἵνα τὸ πνεῦμα χαρίσηται δι᾽ αὐτοῦ τοῖς πιστεύουσι, δι᾽ οὗ καὶ δοκοῦμεν ἐν τῷ θεῷ γίνεσθαι καὶ κατὰ τοῦτο συνάπτεσθαι ἐν αὐτῷ.* Es ist nämlich bei diesen Worten zu beachten, dass der Herr in Joh. 17, 20 nicht als *λόγος ἄσαρκος*, sondern *ἔνσαρκος*, also als Gott und Mensch zugleich erscheint und Athanasius ihn darum in jenen Worten auch als solchen vor Augen haben muss. Und gewiss, Athanasius konnte es nicht verkennen, dass der Logos seine menschliche Natur mit in das trinitarische Leben Gottes erhoben habe, während alle übrigen Menschen solcher Erhebung unmöglich fähig sind, wenn nicht die Schranken zwischen dem Absoluten und Kreatürlichen verschwinden und die Menschen Götter werden sollen. Was nämlich vor der Menschwerdung des Logos in demselben das menschliche Urbild war, das mit dem ganzen Leben des

Logos eine untrennbare Einheit bildete, jedoch ohne dass dieses Urbild ein absolut nothwendiges Moment des göttlichen trinitarischen Lebens bildete, das ist durch die Menschwerdung des Logos Jesus von Nazareth geworden, und nach diesem und durch dieses nun in ihm verwirklichte Urbild werden alle Gläubige durch den heil. Geist gestaltet, nur dass sie nicht die unmittelbare Einheit mit dem Logos erlangen können, und der Logos in ihnen nicht Mensch werden kann, wie in Jesu von Nazareth. Sie können nie Gott und Mensch zugleich werden, der Eine Jesus Christus aber ist es geworden; sie sind ἄνθρωποι πνευματόφοροι, er ist θεὸς σαρκοφόρος (*de inc. c. Ar. 8*), d. h. dort ist das kreatürliche Wesen die vorherrschende Substanz, hier das göttliche Wesen. Bis zu welchem Grade der Theilnahme am göttlichen Leben die Erlösten in ihrer Vollendung erhoben sein werden, wissen wir zwar nicht; nur das wissen wir, dass sie die Grenze, welche das Absolute von dem Kreatürlichen scheidet, nicht überschreiten werden. Die absolute Macht, das absolute Wissen, die Allgegenwart, Eigenschaften, die das kreatürliche Wesen ausschliesst, können die Menschen nie erlangen und bei Athanasius findet sich auch keine Spur, dass er eine bis zu dem Masse steigende Erhöhung des Menschengeschlechts gehofft habe. Der Gottmensch ist im Besitz jener Attribute auch nicht nach seiner menschlich urbildlichen Seite, sondern nur durch die ihm specifisch eigne Einheit des Menschen mit dem Logos. Die Menschen sollen darum nach 1 Joh. 3, 2 dem verklärten Erlöser auch nicht ὁμοούσιοι, sondern ὅμοιοι werden, was Athanasius *de synod. 53* dahin erklärt: ὅμοιοι δηλονότι οὐ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τῇ υἱότητι, ἧς μεταλαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ. Will man dagegen rücksichtlich der Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen die Erlösten mit dem Erlöser auf eine durchaus gleiche Stufe stellen, so muss man entweder zum Pantheismus oder Ebionismus gelangen, insofern man dann genöthigt ist, entweder die menschliche Natur der Erlösten übermässig zum Göttlichen zu erheben oder die göttliche Natur des Erlösers übermässig zum Menschlichen herabzusetzen. Die Formel *natura humana capax est divinae* ist darum nicht in gleicher Weise auf den Erlöser und auf die

Erlösten anzuwenden, sondern ist in Rücksicht auf jenen in einem absoluten, in Rücksicht auf diese in einem beschränkten Sinne zu fassen. Man kann nicht sagen, dass dadurch die menschliche Natur Christi aufhöre, der Erstling und das Vorbild der gesammten Menschheit zu sein. Bis zu der Stufe der Theilnahme an dem göttlichen Leben, bis zu welcher das durch die Schöpfung gesetzte Urbild reicht, ist sie Erstling und Vorbild; was darüber hinaus geht, ist durch die Stellung gefordert, die der Herr als Erlöser einnimmt, und die Menschen sollen zwar erlöst, aber nicht Erlöser werden. Athanasius verfolgt also den Parallelismus des gottmenschlichen Lebens der Gläubigen und ihres Herrn bis zur äussersten Linie seiner Berechtigung, ohne diese jedoch zu überschreiten. Es liegt darin ein besonderes Zeugniss seines tiefen christlichen Geistes, wir möchten sagen seines sicheren christlichen Gewissens, kraft dessen er in der Betrachtung des Reiches Gottes nach allen Seiten hin Jedem das Seine lässt. Die spätere Dogmengeschichte, insbesondere die der neueren Zeit, liefert Beispiele in Menge, dass das christliche Denken diese Gewissenhaftigkeit nicht immer bewahrt, diese Gerechtigkeit nicht immer allseitig geübt hat, so dass sich stärker oder schwächer gefärbte pantheistische oder andererseits ebionitische Anschauungen für christliche Wahrheit ausgaben.*)

---

*) Wir möchten, sagt Jul. Müller (Deutsche Ztschr. 1850 Nr. 43) in Betreff der ersteren, den dunklen, unbestimmten Vorstellungen, welche wir in der gegenwärtigen Theologie oft erscheinen sehen, Nichts so sehr wünschen, als dass sie sich bestimmen und klären möchten, wie sie sich eigentlich zu der Grundlage des christlichen Theismus verhalten. Uns ist das Princip der höchsten Vereinigung des Menschen mit Gott, wie in ihr die Seligkeit und Heiligkeit des Reiches der Herrlichkeit beruht, die Liebe; diese aber schliesst, wie den beharrenden Unterschied der Person, so im Verhältniss zwischen Geschöpf und Schöpfer unstreitig auch den des Wesens in sich. Sie setzt die innigste dynamische Durchdringung des kreatürlichen Lebens durch das sich selbst mittheilende Leben Gottes, eine Durchdringung, welche ein wahrhaftes Sein und Wohnen Gottes in der sich ihm hingebenden Kreatur, in der Menschheit ausgehend vom Gottmenschen, ist und in welcher das Geschöpf alle Impulse seines Lebens von ihm empfängt; aber sie wahrt dabei als heilige und in alle Aeonen der Zukunft unverrückliche Grenze den sub-

Der heil. Geist eignet also dem Menschen die durch Jesum Christum vollbrachte Erlösung an. Aber die Aneignung ist doch kein physischer Process, sondern ein ethischer und darum von einem bestimmten sittlichen Verhalten des Menschen abhängig, so dass die Aneignung von Seiten des heil. Geistes nur bei den Menschen stattfindet, die von ihrer Seite dieses Verhalten beobachten. Welches ist denn diese auf menschlicher Seite liegende Bedingung der Aneignung? Bei Athanasius können wir auf diese Frage nur eine sehr allgemeine Antwort finden. Denn ein vollständiges dogmatisches Lehrgebäude zu geben, lag nie in seiner Absicht, sondern er ging nur auf Fragen erörternd ein, die seine Zeit ihm aufdrängte, zu welchen bekanntlich mit so mancher andern die ethisch-anthropologische Frage nicht gehörte, sondern dem Abendlande mit seinen Augustinen und Luthern aufbewahrt blieb. Die allgemeinen Bestimmungen indess, die sich bei Athanasius finden, sind diese.

„Der Teufel, heisst es *hist. Ar. 33*, der Nichts von der Wahrheit besitzt, kommt mit Axt und Beil und bricht die Thüren derer ein, die ihn aufnehmen. Der Heiland aber ist so sanftmüthig, dass er zunächst lehrt: «Wenn Jemand mir nachfolgen will und mein Jünger sein» (Mtth. 16, 24), und dann, indem er zu Jedem kommt, keine Gewalt gebraucht, sondern vielmehr anklopft und sagt: «Thue mir auf, meine Schwester und Braut» (Hohel. 5, 2). Und wenn sie nun öffnen, geht er ein; wenn sie aber zaudern und nicht wollen, so weicht er zurück." Demnach hat der Mensch trotz seines Verderbens doch noch mehr Empfänglichkeit für den Erlöser, als für den Teufel, mehr für die Wahrheit, als für die Lüge. Diese Empfänglichkeit ist zunächst blosse Fähigkeit zu em-

---

stantiellen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Verlöre das Geschöpf durch die mit Gott vereinigende Liebe seine kreatürliche Substantialität und ginge in die göttliche über, so würde folgen, dass eine wirkliche Gemeinschaft der Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht möglich sei, dass nicht das Geschöpf als solches Gegenstand der göttlichen Liebe sein könne, sondern nur Gott; oder anders gefasst, es würde folgen, dass die nach aussen gehende Liebe Gottes ihren Gegenstand nicht in seinem eigenthümlichen Sein bestätige und verkläre, sondern zerstöre.

pfangen, noch nicht eine sich bethätigende Fähigkeit. Dieser Empfänglichkeit entspricht aber von Seiten des Herrn die Darreichung des Mitzutheilenden. Von welcher Seite fängt nun die Bethätigung dieses Verhältnisses an, auf welcher Seite liegt der Entstehungsgrund des neuen Lebens? Auf Seiten des Herrn, indem er beginnt mit der Lehre, mit der Ladung, sein Jünger zu werden, indem er ferner bei jedem Einzelnen besonders anklopft und Einlass begehrt. Ohne Zweifel will Athanasius das Erstere von dem Letzteren als allgemeine Berufung von der besonderen unterscheiden (*διδάσκειν μὲν — ἐρχόμενον δὲ πρὸς ἕκαστον μὴ βιάζεσθαι, ἀλλὰ μᾶλλον κρούειν*). Darnach nun muss der Mensch wollen, ohne sein Wollen kommt es zu keiner Aneignung des Heils. Aber was muss er wollen? Nichts weiter, als sich als Jünger führen lassen wollen, den Herrn einziehen lassen wollen, also kurz empfangen wollen, was jener giebt und bringt. Wir müssen also sagen: Ueber die Aneignung der Erlösung denkt Athanasius so wenig Pelagianisch, wie Semipelagianisch; jenes nicht, weil er den Erlöser Alles geben, den Menschen Alles nur empfangen lässt; dieses nicht, weil auch der Anfangspunkt dieser blossen Reception nicht in den Menschen, sondern in den Erlöser gelegt wird. Ja, selbst jenes Wollen, jene durch das Wort des Herrn angeregte Selbstbestimmung des Menschen zur blossen Receptivität scheint Athanasius nicht ohne besonderen göttlichen Einfluss zu denken; denn *de sent. Dion. 10* sagt er mit Beziehung auf Joh. 6, 44: „Keiner kommt zum Herrn, wenn nicht der Vater ihn zu ihm ziehen wird.“ Da nun die durch die Lehre oder das Wort des Herrn veranlasste Entscheidung zur Jüngerschaft, oder der durch das Anklopfen veranlasste Entschluss, des Herzens Thür zu öffnen, der erste Akt des Glaubens ist, da ferner der Einzug des Herrn nach der früheren Erörterung nichts Anderes ist als das Kommen des heil. Geistes, welches nach Athanasius in den Akt der Taufe fällt (s. u.), so hat nach dem Obigen die Aneignung des Heiles diese drei Stufen: Vernehmen des göttlichen Wortes, der unter göttlichem Einflusse bewirkte Glaube, das Empfangen des heil. Geistes in der Taufe. Diese drei Stufen werden *c. Ar. 2, 42* auch be-

stimmt in ihrer Aufeinanderfolge hervorgehoben. „Der Heiland, heisst es, trug nicht einfach auf zu taufen, sondern er sagte zuerst: Machet zu Jüngern! darnach: Taufet! damit aus der Lehre der rechte Glaube entstehe und mit dem Glauben die Vollendung der Taufe hinzukomme (*ἡ τοῦ βαπτίσματος τελείωσις προςτεθῇ*). Dass die Einwohnung des heil. Geistes durch den Glauben und sein Bekenntniss bedingt sei, hebt Athanasius oft mit Nachdruck hervor, so *c. Ar. 3, 24*: „Der Geist ist in uns und bleibet in uns, so lange wir ihn durch das Bekenntniss in uns bewahren, wie denn Johannes (1 Joh. 4, 15) sagt: Wer bekennet, dass Jesus ist der Sohn Gottes, in dem bleibet Gott und er in Gott.“ Sollte Athanasius aber damit nicht den Glauben als eine That des alten Menschen auffassen und somit doch Pelagianisch über die Aneignung des Heiles denken? Wir glauben nicht. Denn erwägt man einerseits, was oben vom Ziehen des Vaters zum Sohne bemerkt ist, und andererseits, wie er jeglichen Verkehr Gottes mit dem sündigen Menschen, also auch den ziehenden Einfluss durch den heil. Geist vermittelt denkt (*ἡμεῖς χωρὶς τοῦ πνεύματος ξένοι καὶ μακράν ἐσμεν τοῦ θεοῦ, c. Ar. 3, 24*), so drängt sich die Ueberzeugung auf, dass Athanasius den Glauben als eine die Verkündigung des Wortes Gottes begleitende, den vollen Einzug des heil. Geistes ins Menschenherz vorbereitende Wirkung des heil. Geistes angesehen habe, so dass der Glaube und das Kommen des heil. Geistes in einer sich immer mehr verstärkenden Wechselwirkung erscheinen, wobei der verborgene und eigentliche Anfangspunkt auf der göttlichen, der sichtbare und scheinbare dagegen auf menschlicher Seite liegt. Es konnte ihm doch auch nicht verborgen bleiben, dass in dem der Taufe folgenden wahrhaften Christenleben diese Wechselwirkung zwischen dem Glauben des erneuerten Menschen und den Wirkungen des heil. Geistes an ihm für und für stattfinde, und wenn ihm das nicht entging, so musste er von da auf den Anfang zurückschliessen und konnte unmöglich die Vollendung des Glaubens vor die eigentliche Erlangung des heil. Geistes durch die Taufe setzen.

II. Abschnitt.

Die sakramentlichen Gnadenmittel.

Der heil. Geist, der also die von Christo erworbenen Heilsgüter dem Menschen unter den erörterten Bedingungen aneignet, wird nun wirklich mitgetheilt durch das Sakrament der Taufe. Ob auch das Abendmahl seine wesentliche Bedeutung nur in dieser Mittheilung habe, wird aufs sorgfältigste zu untersuchen sein. Von anderen Sakramenten, als diesen beiden, findet sich bei Athanasius noch keine Spur.

Die Taufe (*βάπτισμα*) ist zu vollziehen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes durch Auflegung der Hände des Priesters. Durch sie erlangt der Täufling den heil. Geist und wird wiedergeboren zu dem Zustande, in welchem sich Adam vor dem Sündenfalle befand (*omnes sancti, in nomine patris et filii et spiritus sancti per impositionem manuum sacerdotis dei spiritum sanctum consecuti, ad antiquum restituuntur, in quo erant ante praevaricationem Adam, de trin. et spir. s. 21*). Die Gläubigen werden dadurch *homines spirituales*, wie Adam vor dem Falle es war (*l. c.*). Die Taufe ist darum ein Bad der Wiedergeburt (*λουτρὸν παλιγγενεσίας, ad Ser. 1, 4*). Als die Bedingung dieser segensreichen Wirkung der Taufe sah er aber den Glauben an, den rechten christlichen Glauben, wie die Kirche ihn auf Grund des göttlichen Wortes lehre, insbesondere den Glauben an die heilige Dreieinigkeit, in deren Namen die Taufe vollzogen wird. Ja, er hielt es nicht für genügend, dass nur der Täufling diesen Glauben habe, sondern auch der Taufvollstrecker musste diesen Glauben besitzen, wenn die Taufe nicht wirkungslos bleiben sollte. „Nicht der, welcher blos Herr sagt, heisst es *c. Ar. 2, 42,* ertheilt (die mit der Taufe verbundenen Gnadengaben), sondern der, welcher mit dem Namen auch den rechten Glauben besitzt.“ — „Wer Etwas von der Dreieinigkeit wegnimmt, sagt Athanasius *ad Ser. 1, 30,* und allein im Namen des Vaters getauft wird, oder allein im Namen des Sohnes, oder ohne den heil. Geist im Namen des Vaters und des Sohnes, der empfängt Nichts, sondern er so-

wol, wie der, welcher Etwas zu geben scheint, bleibt leer und uneingeweiht.“ Die Taufe der Häretiker sah Athanasius darum als eine durchaus nichtige an *(c. Ar. 2, 42)*. Der Glaube und zwar der mit bestimmter Erkenntniss verbundene Glaube, war für Athanasius also die Bedingung des Taufsegens. Wie er diese Bedingung bei der Kindertaufe sich erfüllen oder modificiren liess, darüber findet sich in seinen Schriften keine Andeutung. Er thut der Kindertaufe überhaupt keine Erwähnung, wiewol sie zu seiner Zeit auch im Orient schon allgemein zu werden anfing. Auch des Exorcismus, wie überhaupt des ganzen bei der Taufe üblichen Ritus gedenkt er in seinen Schriften nicht. Es war ihm dazu keine besondere Veranlassung gegeben.

Was nun die Lehre des Athanasius vom heil. Abendmahle betrifft, so ist namentlich die Stelle *ad Ser. 4, 19* genau zu untersuchen. Sie scheint die meisten Anhaltspunkte für die Erkenntniss derselben zu bieten und demnach haben auch Katholiken, Lutheraner und Reformirte sie als massgebend angesehen und sich dabei in der Auffassung derselben nicht selten durch die Neigung irre leiten lassen, die ihrer Konfession eigene Auffassung des Sakramentes schon bei Athanasius zu finden. Es wird sich ergeben, dass seine Lehre der des Clemens von Alexandrien sehr nahe verwandt und damit der Lehre Calvins zwar ähnlich, aber keineswegs gleich ist.

Ad Ser. 4, 19 bildet ein mitten inne liegendes Glied der Erläuterung über die Sünde wider den heil. Geist, welche *ad Ser. 4, 8—23* gegeben wird. Schon das, dass sich die Stelle in einem auf den heil. Geist sich beziehenden Lehrstücke befindet, ist von Bedeutung für das richtige Verständniss derselben. Es liesse sich nämlich dieser Umstand schwer begreifen, wenn sich eine der katholischen oder der lutherischen verwandte Abendmahlslehre darin fände. Die genauere Untersuchung der Stelle nach Zusammenhang mit dem Voraufgehenden und Nachfolgenden und nach eignem Inhalte ergiebt auch Nichts weniger, als das. Kap. 14—18 hat Athanasius die zwei Naturen des Herrn begrifflich scharf unterschieden und zu zeigen versucht, dass sich die Schmähung

des Menschensohnes (λόγον εἰπεῖν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) auf die menschliche Natur, dagegen die wider den heil. Geist (ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία) auf die göttliche Natur des Herrn oder den Logos beziehe, indem dieser auf Grund der Homousie durch den heil. Geist Alles wirke und sich durch denselben offenbare (s. o. p. 121). Also τὸ ἅγιον πνεῦμα entspricht schlechterdings, natürlich als ein anderes Ich, der göttlichen Natur Christi, ist aber nicht die göttliche Seite desselben als eine mit der menschlichen irgendwie zusammengedachte, sondern ist das Göttliche grade im Unterschiede von dem Menschlichen, vollends dem Leiblich-Menschlichen. Dem entsprechend ist das Adjektiv πνευματικόν die Bezeichnung irgend eines dem rein Göttlichen entsprechenden Seins, während das σωματικόν und σαρκικόν das der menschlichen Natur, und zwar nach dem Athanasianischen Sprachgebrauch von σῶμα und σάρξ nicht blos der sinnlich menschlichen, irgendwie Homogene und Anhaftende ist. Werden die beiderseitigen Begriffe nicht in dieser Weise unterschieden und auseinander gehalten, so verliert die ganze Kap. 8—23 gegebene Erklärung der Sünde wider den heil. Geist ihren Sinn und Gehalt. Das Adverbium πνευματικῶς ist demnach so viel, als nach Art der göttlichen Natur Christi oder nach Art des göttlichen Wesens überhaupt, da Vater, Sohn und heil. Geist ὁμοούσιοι sind. Kap. 19 fährt Athanasius nun so fort: „Die Beachtung der Stelle (Matth. 12) scheint mir eben einen solchen Sinn darzubieten und zu zeigen, dass beide Lästerungen auf ihn, den Herrn, sich beziehen und er über sich selbst das Wort υἱὸς ἀνθρώπου, wie τὸ πνεῦμα geredet habe, damit er mit jenem τὸ σωματικὸν ἑαυτοῦ (leibliche d. i. menschliche Seite), mit dem Worte Geist aber τὴν πνευματικὴν ἑαυτοῦ καὶ νοητὴν καὶ ἀληθεστάτην θεότητα δηλώσῃ. Nämlich die Erlangung der Verzeihung bezog er auf den Menschensohn, um seine leibliche (menschliche) Seite zu bezeichnen; von der unverzeihlichen Lästerung aber sagte er, dass sie auf den Geist gehe, damit er zum Unterschiede von seiner leiblichen Seite seine Gottheit kund thue. Diese Redeweise habe ich auch in dem Johannesevangelium wahrgenommen, wo nämlich der Herr, als er περὶ τοῦ σώματος βρώσεως

redete und bemerkte, dass Viele sich darüber ärgerten, sagt: « Aergert euch das? Wie, wenn ihr dann sehen werdet den Menschensohn auffahren, da er zuvor war? Der Geist ists, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze. Die Worte, die ich rede, sind Geist und sind Leben.» Denn auch hier hat er beides von sich gesagt, *σάρκα καὶ πνεῦμα, καὶ τὸ πνεῦμα πρὸς τὸ κατὰ σάρκα διέστειλεν, ἵνα μὴ μόνον τὸ φαινόμενον ἀλλὰ καὶ τὸ ἀόρατον αὐτοῦ πιστεύσαντες μάθωσιν, ὅτι καὶ ἃ λέγει οὐκ ἔστι σαρκικὰ ἀλλὰ πνευματικά.*" Diese letzten Worte des Athanasius können, wenn nicht der Zusammenhang mit dem Allgemeinen, um dessen Beweis es sich handelt, zerrissen werden soll, doch keinen andern Sinn haben als den: „Der Herr hat Joh. 6 sagen wollen: « Meine Worte haben einen Inhalt, der nicht der menschlichen, sondern der göttlichen Seite an mir entspricht, d. h. was ich euch mittheilen will als Speise, ist nicht etwas meiner leiblich menschlichen, sondern meiner göttlichen Natur Angehöriges.» Dann fährt Athanasius fort: „Denn wie Vielen würde der Leib als Speise genügen, um die Nahrung der ganzen Welt zu werden? Aber eben darum erinnerte der Herr an die Auffahrt des Menschensohnes in den Himmel, *ἵνα τῆς σωματικῆς ἐννοίας αὐτοὺς ἀφελκύσῃ καὶ λοιπὸν τὴν εἰρημένην σάρκα βρῶσιν ἄνωθεν οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφὴν παρ' αὐτοῦ διδομένην μάθωσιν.*" Also von dem leiblichen Sinne habe der Herr sie ganz abziehen wollen, keineswegs blos von dem grob sinnlichen Verständnisse, sondern von dem leiblich-menschlichen Begriffe des Wortes überhaupt, und er habe gewollt, dass sie statt dessen das, was er Fleisch genannt (*τὴν εἰρημένην* mit Nachdruck), als eine von oben kommende, himmlische, geistige d. h. dem Wesen seiner göttlichen Seite entstammende und ihm homogene Nahrung ansähen. Weiter heisst es dann: „Denn was ich euch gesagt habe, sagt der Herr, ist *πνεῦμα καὶ ζωή*, was so viel ist als: *τὸ μὲν δεικνύμενον καὶ διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σάρξ, ἣν ἐγὼ φορῶ· ἀλλὰ αὕτη ὑμῖν καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ταύτην ἀναδίδοσθαι καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου.*" Verlieren wir bei

diesen Worten, was ja durchaus die Bedingung des richtigen Verständnisses der ganzen Stelle ist, den Gegensatz zwischen der menschlichen und göttlichen Natur (*υἱὸς ἀνθρώπου* und *πνεῦμα*), um dessen Darlegung es sich ja handelt, nicht aus dem Auge und übersehen wir nicht, dass sie die Erläuterung der unmittelbar vorhergehenden mit *διδομένην μάθωσιν* abschliessenden Worte sind, so ergiebt sich als ihr Sinn: Die menschliche Natur Jesu Christi wird uns mitgetheilt, damit sie uns ein Mittel der Auferstehung oder der Erlösung vom Tode sei; aber diese Mittheilung vollzieht der Logos durch den heil. Geist, durch welchen er, wie ausdrücklich gleich nachher gesagt wird, Alles wirkt (*αὐτὸς λόγος ὢν τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ πνεύματος ἐνεργεῖ τὰ πάντα, c. 20)*, oder, wie zu Anfang dieses Kapitels dargelegt ist, der heil. Geist, dessen Leben mit dem Leben des Logos, der göttlichen Seite in Christo, eins ist, bringt von dem Logos gesandt in uns das Leben Christi, so weit es uns überhaupt mitgetheilt werden kann, und insofern ist Christi Leben die Nahrung unseres Lebens. Also der heil. Geist ist hier nicht als ein blosses Mittel zu denken, das gewissermassen auf der einen Seite die menschliche Natur Christi und uns auf der andern Seite hätte und nun von jener das Mitzutheilende auf uns überleitete, sondern nach den früheren Erörterungen ist die Vermittlung diese: In der göttlichen Natur Christi ist eine ideal menschliche Seite; der heil. Geist ist dem Logos *ὁμοούσιος*, hat also auch in sich diese ideal menschliche Natur, und indem er nun von Christo gesandt mit dieser in uns kommt, also selbst kommt, bringt er das vollendete menschliche Leben Christi als ein Leben der Unsterblichkeit in uns. Dass *πνεῦμα* sammt seinem Adjektiv und Adverbium durchaus immer von dem rein göttlichen Wesen und Leben, wie es natürlich das ideal menschliche, an Christo verwirklichte und uns mitzutheilende Sein in sich schliesst, zu verstehen sei, geht nun auch aus den weiter folgenden Worten hervor: „In dieser Weise (*οὕτως*) nannte der Herr, indem er die Samariterin von dem Sinnlichen (*ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν*) abzog, Gott Geist (Joh. 4, 24), damit sie nicht mehr leiblich (*σωματικῶς* d. h. nach Analogie der menschlichen Natur überhaupt, was immer

festzuhalten ist), sondern geistig (*πνευματικῶς*, dem göttlichen Wesen entsprechend) über Gott denke. Ebenso sagte der Prophet, indem er den Logos Fleisch werden sah: *πνεῦμα προςώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος* (Klagel. 4, 20), damit Niemand den Herrn um seiner Erscheinung willen für einen blossen Menschen halte, sondern das Wort Geist vernehmend erkenne, es sei der, der im Leibe wohne, Gott (*ἵνα μὴ ἐκ τοῦ φαινομένου νομίσῃ τις ἄνθρωπον ψιλὸν εἶναι τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ πνεῦμα ἀκούων γινώσκῃ θεὸν εἶναι τὸν ἐν σώματι ὄντα*)." Diese beiden Bibelstellen Joh. 4, 24 und Klagel. 4, 20 führt Athanasius offenbar zu keinem andern Zwecke an, als um zu zeigen, dass *πνεῦμα* das göttliche Wesen bezeichne. Weitere Anwendungen sind darum von diesen Stellen auch durchaus nicht zu machen. Die zweite Stelle steht in dieser Beziehung der ersten vollkommen gleich und der in der Erörterung der zweiten Stelle hervorgehobene Gegensatz (nicht blos nackter Mensch, sondern auch Gott) ist darum keineswegs so zu fassen, als ob Athanasius hätte sagen wollen: Das, was der Herr im Abendmahle zur Speise giebt, ist nicht seine nackte Menschheit, sondern seine Gottheit im Leiblichen oder Menschlichen (Möhler), — sondern der Gegensatz soll nur durch die Gegenüberstellung von *ἄνθρωπος* und *πνεῦμα* den Begriff des letzteren als des Göttlichen in Christo ganz allgemein gegen das Menschliche in ihm abgrenzen, kurz er ist rein christologisch zu halten, mit nichten aber sakramentlich zu fassen. Wer den Zusammenhang nur mit einiger Aufmerksamkeit erwägt, kann den Worten unmöglich eine andere Deutung geben. Ja, wer selbst von dem Zusammenhange ganz absieht, kann die Worte *ἵνα μὴ ἐκ τοῦ φαινομένου νομίσῃ τις ἄνθρωπον ψιλὸν εἶναι* durchaus nicht auf das heil. Brod des Sakramentes beziehen, da dasselbe im Abendmahle doch nicht als Mensch erscheint. In der nun weiter cap. 20 folgenden Deduktion kehrt Athanasius wieder zu dem Hauptgedanken zurück und zwar mit einem Also, nämlich zu dem Gedanken, dass die Lästerung des Menschensohnes eine an Christi menschlicher Natur, die des heil. Geistes eine an seiner göttlichen Natur begangene Sünde sei — zum deutlichen Beweise, dass es sich in dem ganzen 19. Kapitel zu-

nächst nur um die Auslegung des Begriffes *πνεῦμα* in dem dargelegten Sinne gehandelt habe.

Dass wir hiemit die Auffassung des Athanasius von Joh. 6 richtig gedeutet haben, ergiebt sich auch aus *de inc. c. Ar. 16.* Die Stelle gehört einer Erörterung an, in welcher Athanasius das göttliche Wesen des heil. Geistes, insbesondere die Homousie mit dem Vater und dem Sohne darzuthun sucht, und lautet so: „Wenn wiederum der Herr über sich sagt: »Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel hernieder gekommen ist«, so nennt er anderswo den heil. Geist himmlisches Brod, indem er sagt: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.* Denn er lehrte uns in dem Gebete in der gegenwärtigen Zeit um *τὸν ἐπιούσιον ἄρτον,* das ist um das zukünftige Brod bitten, dessen Erstling wir in dem gegenwärtigen Leben haben, *τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου μεταλαμβάνοντες,* wie er selbst sagt: «Das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt»;*) denn lebendig machender Geist ist das Fleisch des Herrn, weil es aus lebendig machendem Geiste empfangen wurde; denn was aus Geist geboren ist, das ist Geist." — Hier wird das Brod, was der Herr als Lebensnahrung mittheilt, offenbar dreifach erklärt, nämlich 1. als das vom Himmel gekommene Ich, also als die göttliche Seite des Herrn, als der Logos, 2. als der heil. Geist, und 3. als das Fleisch oder die menschliche Seite Christi, die er für das Leben der Welt in den Tod gab. Alle drei, der Logos, der heil. Geist und die Menschheit Christi werden durchaus als identisch gesetzt, der erste mit dem zweiten durch die im Anfangssatze enthaltene Parallele, der zweite mit der dritten durch die im Schlusssatze gegebene ausdrückliche Erklärung: „denn lebendig machender Geist ist das Fleisch des Herrn." Beachtet man nun noch die Schlussworte: „denn was vom Geiste geboren ist, das ist Geist", ein Wort, welches Athanasius nach Joh. 3 doch ohne Zweifel von der Geburt des neuen Menschen in jedem Gläubigen verstanden hat, so ergiebt sich als der ein-

*) So liest Athanasius, wie nach ihm unter den Neueren Lachmann und Tischendorf.



heitliche Grundgedanke: Die vollkommne menschliche Natur, welche der Logos als ideale von Ewigkeit an sich hat, welche auch im heil. Geiste sich findet, welche endlich in dem von Maria gebornen Menschen oder der von ihr gebornen σάρξ verwirklicht ward, diese theilt der menschgewordene Logos durch den heil. Geist den Gläubigen als das Lebensbrod mit, nachdem diese Mittheilung durch die Hingabe der real menschlichen Natur Christi am Kreuze ermöglicht worden ist. Hier in dieser Welt aber nimmt die Mittheilung erst ihren Anfang, in jener wird sie vollendet (*ἄρτος μέλλων, οὗ ἀπαρχὴν ἔχομεν ἐν τῇ νῦν ζωῇ*).

Somit hat sich ergeben, dass *ad Ser. 4, 19* zunächst nur die Sünde wider den heil. Geist, aber nicht das Mysterium des Abendmahls erklären soll. Aber es fragt sich, ob dennoch nicht die Erklärung des letzteren darin enthalten sei, indem Athanasius Joh. 6, das bedeutungsvolle Wort des Herrn von seiner Selbstmittheilung an die Gläubigen, aufs Abendmahl bezogen und mit den Worten: „wo nämlich der Herr, als er *περὶ τοῦ σώματος βρώσεως* redete" — sogar die unmittelbare Beziehung der Schriftstelle auf dasselbe angedeutet habe. Diese Frage ist entschieden zu bejahen. Nicht sowol um des Ausdruckes *ἡ τοῦ σώματος βρῶσις* willen, den man auch allgemeiner deuten könnte, sondern weil sich die Stelle in andern Schriften offenbar aufs Abendmahl bezogen findet. „Da nun das Zeitliche, heisst es in den Festbriefen (Larsow, p. 79), erfüllt war und das, was die Schatten angeht, vorüber gegangen war und die frohe Botschaft des Evangeliums sich überall ausbreiten sollte, da die Jünger auch überall das Fest vorbereitet hatten, so fragten sie unsern Heiland: «Wo willst Du, dass wir das Osterlamm bereiten?» Und unser Heiland, indem er sie vom vorbildlichen zum geistigen Genuss leitete, ermahnte sie, nicht mehr das Fleisch des Lammes, sondern sein eignes Fleisch zu essen (Joh. 6), indem er spricht: «Nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib und mein Blut.» Wenn wir nun mit diesen Heilsmitteln auch uns nähren, dann werden wir auch das Osterfest wahrhaft feiern." Wie sich hier offenbar Joh. 6 auf das Abendmahl bezogen findet, so bezeichnet Athanasius

ebenfalls in den Festbriefen die Gabe, welche im Abendmahl empfangen wird (d. i. in dem Mahl, in dem die Osterfeier nach den Schlussworten der obigen Stelle kulminirt), nach der über Joh. 6 gegebenen Erklärung. Bald nennt er Christus, bald den Logos, bald den heil. Geist die Gabe, die im Abendmahle oder dem Genuss des Passahlammes empfangen werde. „Wie unser Heiland Jesus Christus, sagt er p. 59 in Beziehung auf diesen Genuss des Osterlammes, als himmlisches Brod das Nahrungsmittel der Heiligen ist nach seinem Ausspruche: Esset mein Fleisch und trinket mein Blut, so ist der Teufel die Speise der Unreinen.“ „Damals zur Zeit des Alten Bundes, heisst es ferner p. 78, beging man das Fest, indem man am Fleische des Lammes, das Nichts mit dem Logos gemein hatte (*ἀμνοῦ ἀλόγου*) sich sättigte; jetzt aber, wo wir den Logos des Vaters essen etc.“ Pag. 101 und 153 endlich wird Luk. 22, 28—30 aufs Abendmahl bezogen; auch der obern Geister und der Engel Nahrung sei der Herr. Während nun p. 101 der Herr selbst als die Gabe bezeichnet wird, die an diesem seinem Tische den Seinen in Zeit und Ewigkeit geboten werde, nennt Athanasius p. 153 den heil. Geist dieses Tisches Gabe.

Demgemäss hat sich Athanasius durch die Auslegung von Joh. 6, die sich *ad Ser. 4, 19* findet, und die ihr entsprechenden übrigen angeführten Aeusserungen unzweideutig darüber ausgesprochen, wie er das heil. Abendmahl ansehe. Es hat für ihn keine von der im 1. Abschnitt dieses Kapitels dargelegten allgemeinen Gnadenwirkung des Herrn unterschiedene Bedeutung; es ist nur die intensive, sich für und für erneuernde Aneignung der Gnadengaben, die der Herr insbesondere durch seinen Opfertod uns erworben hat. Der Logos nimmt mit seiner menschlich urbildlichen Seite, kraft des heil. Geistes, der ihm wesensgleich und von ihm untrennbar ist, wie überhaupt, so stets von neuem durch das Abendmahl Wohnung in uns; wie er diese menschlich urbildliche Seite ebenfalls kraft des heiligen Geistes durch die Menschwerdung an sich verwirklicht hat, so verwirklicht

er sie an uns.*) In dieser Auffassung des Sakramentes findet denn auch der Umstand seine Erklärung, dass sich in allen Schriften des Athanasius von einem nicht durch den heiligen Geist vermittelten Einwohnen des Herrn in seinen Gläubigen keinerlei Spur findet, dass er selbst die stärksten auf eine unmittelbare Gemeinschaft mit dem Herrn bezüglichen Stellen, wie z. B. Joh. 14, 23, auf die durch Vermittlung des heil. Geistes sich vollziehende Gemeinschaft bezieht (*ad Ser. 1, 19. 30; 3, 6*), dass auch die Auferstehung und Verklärung des Leibes nur als Wirkung der durch den heil. Geist vermittelten Gemeinschaft mit dem

---

*) Die Möhlersche Erklärung (Athan. p. 560 flg.) der untersuchten Stelle ist der unsrigen diametral entgegengesetzt, indem Möhler in derselben die katholische Abendmahlslehre findet. Es ist Möhlers Erklärung ein auffallender Beweis, was alles eine katholische Geschichtsforschung zu leisten vermag, die durchaus das Dogma ihrer Kirche bis in die ersten Jahrhunderte zurückführen und durch kontinuirliche Tradition stützen will. Es wird eine unbefangene Vergleichung dieser Stelle mit der Möhlerschen Auslegung derselben zu folgenden besonderen Ergebnissen kommen: Es ist falsch und das Gegentheil von dem, was Athanasius gesagt hat, wenn er durch *πνεῦμα* die mit der Gottheit vereinigte Menschheit bezeichnet haben soll. Wenn Möhler sich zum Beweise dieser Auffassung auf die Worte beruft: *ἀλλὰ καὶ πνεῦμα ἀκούων γινώσκῃ θεὸν εἶναι τὸν ἐν σώματι ὄντα* und diese so übersetzt: „wenn er Geist höre, erkenne, Gott sei im Fleische“ — so sind diese Worte theils gradezu falsch übersetzt, theils sind sie irrig aufs Abendmahl bezogen, während sie, wie bemerkt, einen rein christologischen Sinn haben. Eben so falsch ist es, wenn die Worte: *οὐκ ἔστι σαρκικὰ ἀλλὰ πνευματικά*, um sie der katholischen Abendmahlslehre günstig zu wenden, übersetzt werden, als ob sie lauteten: *οὐ μόνον σαρκικὰ ἀλλὰ καὶ πνευματικά*. Endlich ist insbesondere noch das irrig, dass Athanasius durch die Worte: *πόσοις γὰρ ἤρκει τὸ σῶμα πρὸς βρῶσιν* blos den Gedanken einer materiellen Theilung des Leibes Christi im Sakrament habe ausschliessen und darauf aufmerksam machen wollen, dass das geistige und das damit verbundene Leibliche g a n z empfangen werde. Es findet sich in der ganzen Deduktion des Athanasius durchaus Nichts, was irgendwie zu dieser Annahme berechtigte, wohl aber thut Alles die deutliche Absicht kund, die Grenze zwischen *πνεῦμα* und *σῶμα* oder *σάρξ* als zwischen dem Göttlichen und Real-Menschlichen in Christo begrifflich scharf zu ziehen und dadurch hauptsächlich die Sünde wider den heil. Geist zu erklären.

Herrn bezeichnet wird, dass endlich das *θεοποιεῖσθαι* der Gläubigen bald durch den Empfang des Leibes des Logos im heil. Abendmahle, bald durch die Erlangung des heil. Geistes begründet wird (*οὐκ ἀνθρώπου τινὸς μετέχοντες σώματος, ἀλλὰ αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα λαμβάνοντες θεοποιούμεθα, ad Max. phil. c. 2; ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα καὶ προςενέγκῃ τοῦτο ὑπὲρ πάντων καὶ ἡμεῖς ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ μεταλαβόντες θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν, de decr. 14*).

Somit ist die Abendmahlslehre des Athanasius im Wesentlichen vollkommen klar, so klar, wie seine ganze Heilslehre, deren Besonderung sie nur ist. Das Abendmahl ist ihm ebensowol eine symbolische Feier, sofern es den Opfertod des Herrn als des wahrhaften Passahlammes vergegenwärtigt, wie es andererseits die Feier des Empfanges einer realen Gnadengabe, die Feier der Selbstmittheilung des Herrn an die Seinen ist. Ist diese Mittheilung auch eine rein geistige, so geht sie doch von dem ganzen verklärten Gottmenschen, also auch von seiner Leiblichkeit aus, und auf die Verklärung der ganzen menschlichen Natur seiner Gläubigen, also auch auf die ihrer Leiblichkeit hin.

Von der Abendmahlslehre der katholischen und unserer lutherischen Kirche unterscheidet sich demgemäss diese Lehre vor Allem dadurch, dass das Selbst, welches der Herr giebt, nicht seine reale menschliche Natur, sondern jene höhere, ideale, in dem Logos ewig vorhandene, ferner dass es nicht blos die Leiblichkeit, sondern das ganze Wesen derselben ist. Wie darum auch der Gedanke einer Transsubstantiation dem Athanasius durchaus fern liegen muss, so liegt ihm auch die Idee des Messopfers, der Wiederholung des Sühnopfers gänzlich fern; wenn er von einem Opfer am Passahfeste redet, so denkt er dabei an Weihrauch, Lobgesänge und Gebete. „Nicht Ein Ort allein, heisst es in den Festbriefen p. 123, feiert das Fest, sondern «auf der ganzen Erde geht aus ihr Klang und an den Grenzen des Erdkreises hört man ihre Worte», und nicht an Einem Orte wird das Opfer geopfert, sondern unter allem Volk wird Weihrauch und ein reines Opfer dargebracht. Wenn so auf gleiche Weise von allen denen, die überall sind, Lobgesang und Gebet zu ihm, dem barmherzigen und gütigen

Vater, emporsteigt und die ganze Kirche die Anbetung Gottes vollbringt etc." Eben so unvereinbar mit seiner Auffassung des Mysteriums wäre die Annahme, dass er den Genuss mit unserer lutherischen Kirche als einen mündlichen gedacht habe, so dass auch den Ungläubigen, wenn auch nicht zum Heile, die göttliche Gabe des Sakramentes mit dem Brode und Weine zu Theil werde. Es heisst vielmehr in den Festbriefen a. a. O.: „Wie unser Heiland als himmlisches Brod das Nahrungsmittel der Heiligen ist nach seinem Ausspruche: «Esset mein Fleisch und trinket mein Blut», so ist der Teufel die Speise der Unreinen." Athanasius redet zwar von einem unwürdigen Genuss, aber nicht von einem, durch den der Geniessende sich am Leibe, sondern am Tode des Herrn versündige. „Denen, die das Fest rein feiern, sagt er a. a. O. p. 85, ist das Osterlamm Himmelsspeise; denen aber, die es schmützig und verächtlich feiern, ist es Gefahr und Schande. Denn es stehet geschrieben: «Wer unwürdig isset und trinket, der wird schuldig sein am Tode(!) des Herrn.»" „Auch Judas, sagt Athanasius, sei nicht des Brodes und „der Wonne des Mahles" theilhaftig geworden (a. a. O. p. 102).

An Calvin's Lehre erinnert in der Athanasianischen Auffassung des Sakramentes die Zuziehung des heil. Geistes. Aber wie schon bemerkt ist, der heil. Geist ist nicht als Mittler zu denken zwischen dem verklärten Heilande und seiner Gemeinde, die sakramentliche Gabe von jenem zu dieser hinüber zu tragen, sondern auf Grund der Lehre von der Trinität, nach welcher der Logos nie zu denken ist ohne den heil. Geist und der heil. Geist nie ohne den Logos, ist das Empfangen des heil. Geistes im Abendmahle der Genuss des Logos als des Lebensbrodes selbst.

So kann also keine Konfession die Abendmahlslehre des Athanasius als eine der ihrigen besonders verwandte ansehen. Sie ist von allen in den Grundzügen verschieden, und allen dennoch verwandt. Sie bietet als die sakramentliche Gabe nicht die reale menschliche Natur des Herrn, wie die katholische und lutherische Kirche lehren; aber mittelbar bietet sie dennoch dieselbe, indem sie das bietet, was diese reale menschliche Natur in Maria gewirkt hat, und zwar zu gleich

realer Wirkung. Sie will den heil. Geist nicht als blossen Mittler erscheinen lassen, wie Calvin, als ob der Herr nicht selbst in seinen Gläubigen Wohnung nehmen und sie nähren könnte, wie der Weinstock seine Reben; aber dennoch soll der heil. Geist nicht müssig bleiben bei der durch den Sohn vermittelten Gemeinschaft Gottes des Vaters mit den Menschen.

Es ist nicht zu verkennen, dass es die tiefe Versenkung in die Idee des Logos ist, welche, wie sie alle Anschauungen des Athanasius beherrscht, so auch diese seine Abendmahlslehre erzeugt hat. Aber wer möchte dennoch dieselbe für befriedigend halten! Das Ungenügende derselben tritt insbesondere dadurch hervor, dass sie es zu keinem Unterschiede wesentlicher Art von der an die Taufe, ja, nicht einmal von der an das Wort gebundenen Gnadenwirkung des Herrn bringt, so dass das ganze Sakrament als etwas Ueberflüssiges und seine Feier als eine unnöthige erscheint.

III. Kapitel.

Die Vollendung der Erlösung.

Die Vollendung der Erlösung dachte Athanasius mit der Wiederkunft Christi verbunden. Wie er sich indess den Zustand der Verstorbenen, der von ihrem Tode bis zur Wiedererscheinung des Herrn auf Erden reicht, vorstellte, darüber finden wir in seinen Schriften keine genauere Andeutung. Es ist wiederholt bemerkt worden, wie er auf Grund der Zweitheilung des menschlichen Wesens den Tod als eine Spaltung desselben ansah, indem er lehrte, dass die Seelen der Gestorbenen ins Todtenreich gelangten, während ihre Leiber im Grabe verwesten. Er erklärt sich indess nun nicht darüber, in wie weit der Tod diese Bedeutung für diejenigen behalte, welche nach dem Siege des Herrn über den Tod schon hienieden der Erlösung theilhaftig werden, ferner ob für die bereits Gestorbenen, die ohne ihre Schuld auf Erden

der Erlösung nicht haben theilhaftig werden können, noch im Jenseits die Theilnahme an derselben möglich sei. In Betreff der ersten Frage äussert er sich im Allgemeinen nur dahin, dass ungeachtet der im Tode vor sich gehenden Entkleidung der Seele die Gläubigen unmittelbar nach dem Tode eines seligen Lebens theilhaftig werden, wie Lazarus. „Wenn die Heiligen, heisst es Festbrr. p. 115, cf. 108, nach der Trauer, nach diesem Kummer und Seufzen aus dieser Welt scheiden, dann nimmt sie die göttliche Freude, Wonne und Jubel auf,“ und demgemäss wünscht Athanasius *ep. ad Lucif. 3, inveniri in choro illo, in quo nunc exsultant patriarchae, prophetae, apostoli ac martyres.* In Betreff jener zweiten Frage scheint es ferner wahrscheinlich, dass Athanasius angenommen habe, allen vor Christo Gestorbenen sei durch die Niederfahrt Christi zu den Todten die Möglichkeit der Erlösung geboten (s. o. p. 154). Die eigentliche Vollendung des Erlösungswerkes knüpft aber Athanasius, wie bemerkt, an die Wiedererscheinung des Herrn. Vor dessen Wiederkunft setzte er die Erscheinung des Antichristen, als dessen Vorläufer er wiederum die Häresie, insbesondere die Arianische bezeichnete *(c. Ar. 1, 1)*. Er dachte sich also die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend. Er sah sie an als die Erscheinung des Erlösers in himmlischer Herrlichkeit und Gewalt, um Auferstehung und Unsterblichkeit zu verleihen und das Weltgericht zu halten. „Auch die andere herrliche und wahrhaft göttliche Wiederkunft des Herrn, schreibt er *de inc. 56,* kannst du aus der Schrift erkennen, wenn der Herr nicht mehr in Niedrigkeit, sondern in der ihm eigenen Grösse und Herrlichkeit, nicht mehr um zu leiden, sondern um nun seines Kreuzes Frucht, Auferstehung und Unsterblichkeit, Allen zu ertheilen, erscheint. Dann wird er nicht mehr gerichtet, sondern richtet Alle, wie Jeder gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse. Dann erwartet die Guten das Himmelreich und die Uebelthäter das ewige Feuer und die äusserste Finsterniss. Solches verkündet der Herr Matth. 26, 64 und der Apostel Paulus 2 Kor. 5, 10.“ Insbesondere haben dann die, welche einem falschen Glauben ergeben gewesen sind, kurz alle Häretiker und die durch sie Betrogenen eine Strafe

zu erwarten, aus der keine Vergebung wieder erlösen wird (*ἀσύγγνωστον τιμωρίαν, ad Ser. 1, 33; c. Ar. 2, 43*). — So werden also auch die Gottlosen auferstehen, aber nicht um das ewige Leben und den Himmel zu erben, sondern um «in die Hölle zu stürzen» und zwar nicht um der angebornen «Unterwürfigkeit gegen die Sünde» willen, sondern „weil sie die Seele selbst in ihren Sünden und Vergehen begraben, indem sie zum Todten hinzugehen und die Seele mit jeglicher todten Nahrung sättigen nach Art der Raubvögel, die aus der Höhe auf die todten Leiber herabfliegen" (Festbrr. p. 96).

Wie Athanasius sich dagegen den Zustand der Erlösten nach der Wiederkunft des Herrn, den Zustand der des Himmelreichs theilhaftig Gewordenen dachte, ersehen wir aus Stellen, wie *c. Ar. 3, 17—23.* Es handelt sich in dieser Stelle um die Erklärung von Joh. 17, 11. 20—23 oder um die Frage, was unter der Einheit der Gläubigen unter einander und mit Gott zu verstehen sei. Die Arianer beriefen sich auf diese Worte des Herrn, um darzuthun, dass der Sohn keine andere Gemeinschaft mit Gott habe, als alle Menschen sie erlangen sollten, dass die Einheit des Sohnes mit dem Vater keine andere sei, als die Menschen sie mit Gott und dadurch auch unter einander zu erreichen bestimmt wären. Athanasius weist diese Deutung der Worte Christi zurück, indem er sagt, das Verhältniss des Sohnes zum Vater werde nicht seinem Wesen nach als Ziel des Verhältnisses der Menschen zu Gott und unter einander dahin gestellt, als ob die Menschen Gott werden sollten, sondern nur die Innigkeit jenes Verhältnisses sollte den Menschen zum Vorbilde (*παράδειγμα καὶ εἰκών*) ihrer Einheit unter einander dienen, damit sie und zwar durch die Macht des Vaters und des Sohnes (*δύναται τὸ ἐν ἡμῖν* [Joh. 17, 21] *ἴσον εἶναι τῷ λέγειν· τῇ δυνάμει τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, l. c. 21*) eins würden nach ihrer Gesinnung (*φρονήματι*), wie Vater und Sohn dem Wesen nach (*κατὰ φύσιν*) eins seien. Nachdem er dann *l. c. 22* zu Joh. 17, 23 bemerkt, die Worte *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς* bezögen sich auf die Menschwerdung des Logos (*δῆλον γὰρ ὡς ἐν ἡμῖν γέγονεν ὁ λόγος*), umschreibt er den Inhalt des Gebetes Christi fol-

gendermassen: *ἐρωτῶ ἵνα καὶ αὐτοὶ γένωνται ἓν κατὰ τὸ ἐν ἐμοὶ σῶμα καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ τελείωσιν, ἵνα καὶ αὐτοὶ γένωνται τέλειοι, ἔχοντες πρὸς τοῦτο (τὸ σῶμα ἐμοῦ) τὴν ἑνότητα καὶ εἰς τοῦτο ἓν γενόμενοι, ἵνα ὡς ἂν πάντες φορεσθέντες παρ' ἐμοῦ πάντες ὦσιν ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα καὶ εἰς ἄνδρα τέλειον καταντήσωσιν.* Athanasius giebt demnach den Inhalt des Gebetes und damit das Endziel der Erlösung durch drei sich gegenseitig erläuternde, jedesmal mit *ἵνα* beginnende Sätze an. Eine Vergleichung dieser Sätze unter sich und mit der voraufgehenden Bemerkung, das *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς* beziehe sich auf die Menschwerdung des Logos, ergiebt folgenden Gedanken: Nachdem der Logos oder Sohn Gottes durch sein Erscheinen in Jesu von Nazareth in unser menschliches Geschlecht gekommen ist und sich zum Träger aller ihm sich ergebenden Glieder desselben gemacht hat (*φορεσθέντες παρ' ἐμοῦ*), will er, dass Alle so vollkommen werden sollen, wie die von ihm angenommene menschliche Natur ist und dass Alle in dieser Vollkommenheit oder in dieser Gleichheit mit seiner menschlichen Natur (*κατὰ τὸ ἐν ἐμοὶ σῶμα καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ τελείωσιν*) zu einer einheitlichen Gesammtheit, deren Band die Liebe ist (*δυνάμεθα τὸ ἓν γενόμενοι βέβαιον ἔχειν τὸν σύνδεσμον τῆς ἀγαπῆς, l. c. 21 s. f.*), zu einem durch den heil. Geist beseelten Gemeinwesen der Liebe verbunden werden. Es stand dem Athanasius also als das Ziel der Vollendung des Erlösungswerkes Christi ein Zwiefaches vor Augen, von dem das Eine nicht sein konnte ohne das Andere, nämlich 1. die Vollendung der menschlichen Natur eines jeden Einzelnen, 2. die Verbindung aller Einzelnen zu einem in der Liebe sich entfaltenden gegliederten Ganzen. In jener Vollendung sollten die Menschen frei sein von allem Leiden und Verderben und als Tempel des Logos mit unvergänglichem göttlichen Leben ewig erfüllt bleiben (*c. Ar. 3, 58*), ohne dass damit die Schranke zwischen ihnen und Gott jemals aufhöre. Das ewige trinitarische Leben Gottes sollte sich in ihnen als Kreaturen nur spiegeln, das, was in Gott von Ewigkeit nothwendiges Wesen ist, sollte in den Menschen auf Grund kreatürlichen Wesens nur seine Nachahmung finden (*ἡ μίμησις ἐκ τῶν κατὰ φύσιν λαμβάνεται*

τοῖς ἀνθρώποις, l. c. 3, 21). Mit jenen beiden Zügen hat Athanasius das Ziel der menschlichen Entwicklung, die Vollendung des Werkes Christi durchaus richtig bestimmt. Insbesondere ist es als ein tiefer Gedanke anzuerkennen, dass er die Idealität des Menschen nicht blos als die eines Individuums, sondern auch als die eines Gemeinschaftswesens bezeichnet und sich dabei des so wesentlichen Zusammenhanges der individuellen und generellen Vollendung des Menschengeschlechtes klar-bewusst gewesen ist. Neuere Theologen haben auf dieses zweite Moment der Idealität des menschlichen Wesens wieder nachdrücklich hingewiesen. Ihre Meinung geht aber insofern aus einander, als einige, wie bereits gelegentlich bemerkt ist, die Menschwerdung des Sohnes Gottes *a priori* zur Bildung des organischen Gesammtlebens der Menschen für nothwendig erachten, während andere meinen, dass das organische Gesammtleben der Menschen auch möglich gewesen wäre, ohne in Christo ein Haupt zu haben, wenn nur die Sünde nicht die Entwicklung zu diesem Ziele durch die zersetzende Macht der Selbstsucht gestört hätte.*)

*) Schon bei Ruprecht von Deutz findet sich die Ansicht ersterer Art, jedoch neben der rein soterologischen Begründung der Inkarnation. Später wurde sie von J. Wessel und Andr. Osiander als sekundärer Grund der Menschwerdung geltend gemacht. Unter mannigfachen Modifikationen wird diese in der Erkenntniss der Grösse der christlichen Heilsgüter wurzelnde Ansicht in neuester Zeit von Männern wie Liebner (Christ. p. 279 flg. 287), Martensen (Dogm. §. 75), Schöberlein (Grundl. p. 42—45), Dorner (II, p. 1243—59), Ehrenfeuchter, Lange u. A. vertreten. Bestritten ist sie auf Grund der zweiten namentlich von Jul. Müller (Deutsche Ztschr. 1850. No. 40—43), Thomasius (Dog. I, p. 216. 1. Ausg.), Kurtz (Bibel u. Astronomie p. 354 flg.), Philippi (Glaubensl. I, 20). „Auch wir sind weit entfernt, sagt Thomasius, die Wahrheit, die ihr zum Grunde liegt, zu verkennen. Diese Wahrheit ist einmal die Idee der Menschheit als eines organischen, reich gegliederten Ganzen, sodann die Thatsache, dass die von Gott abgefallene und damit auch in eine unendliche Zersplitterung aus einander gegangene Menschheit durch den historischen Christus, so weit sie sich ihm anschliesst, wieder zur geistigen Einheit Eines Leibes verbunden worden sei, dessen Haupt er kraft der Auferstehung ist. Allein jene Zersplitterung, jenes falsche Isoliren und Abschliessen der einzelnen Individuen gegen einander, ist doch erst die Folge der Sünde. Indem sich das Band löst, welches das Geschlecht



Jene sehen demgemäss die Menschwerdung des Sohnes Gottes als eine ewige *a parte post* an, während diese, wie es uns scheint, sie als eine solche betrachten müssen, die mit dem vollendeten Siege über die Sünde und ihre Folgen aufhören wird. Dahin spricht sich auch Athanasius mit unzweideutiger Bestimmtheit aus. Er äussert sich über die Frage *de inc. c. Ar. 20* durch die Erklärung von 1 Kor. 15, 24—28, die im Wesentlichen folgendermassen lautet: „Der Apostel redet über die Unterwerfung der Welt, die in dem Fleische Christi geschehen ist; denn über sein göttliches Königreich sprach sich Daniel aus, indem er sagt (3, 33), seines König-

mit seinem Gott verbindet, löst sich auch dasjenige, welches seine Glieder zusammenhält. Warum soll es nun abgesehen davon nicht zu einem wirklichen einheitlichen Organismus haben kommen können, wenn die Menschheit in Gemeinschaft mit Gott, näher dem Sohne, sich entwickelte? War denn das heilige Band der Liebe zu Gott nicht hinreichend, um die einzelnen Glieder des sich entwickelnden Geschlechtes in lebendiger Gemeinschaft zu erhalten und jenes Wechselverhältniss des gegenseitigen Nehmens und Gebens zu begründen, wodurch Eins an der Eigenthümlichkeit des Andern sich hätte erbauen und ergänzen können? Ist das doch wesentlich die Art der Liebe. Und wenn doch die übrigen Reiche der Kreatur, wenn die heiligen Chöre der Engel an Gott dem Sohne ihren sie verbindenden Einheitspunkt hatten, weshalb sollte dasselbe nicht auch für die Menschheit ausreichen?“ Aehnlich spricht sich Jul. Müller a. a. O. aus und vertritt keineswegs eine Ansicht, welche die Menschheit ursprünglich in einem atomistischen Auseinander und die Individuen in vollkommener Selbständigkeit sich vorstellt: „Soll das Ziel aller Weltentwickelung im schöpferischen Gedanken Gottes rein ideell ausgedrückt werden, so ist es in diejenige freie Vereinigung der persönlichen Kreatur mit Gott zu setzen, in welcher sie ganz Organ Gottes wird, von seinem Leben ganz durchdrungen und verklärt, in welcher sie, wie sie selbst darin zur vollendeten und unzerstörbaren Heiligkeit und Seligkeit erhoben ist, so auch die übrige Schöpfung mit sich emporzieht zur Theilnahme an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes auf ihre Weise und nach ihrem Masse. Diese mit Gott vereinigte persönliche Kreatur ist aber in der ewigen Idee Gottes geschaut als ein Ganzes, bestehend aus der Fülle persönlicher Individuen als seinen sich wechselseitig fordernden und ergänzenden Gliedern, also als e i n e Gemeinschaft, ein Reich von Wesen, welche durch ihre Kreatürlichkeit von Gott substantiell unterschieden bleiben und in denen doch Gott Alles in Allem ist.“

reiches werde kein Ende sein. Eben so, sagt Lukas (1, 33), habe der Engel Gabriel zu der Jungfrau über den Herrn geredet. Der Apostel Paulus dagegen sagt, dass sein Königreich ein Ende habe; denn «er muss herrschen, sagt er, bis dass er alle seine Feinde unter seine Füsse lege.» In gleicher Weise sagt David: «Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse lege». Die Worte: Setze dich! bezeichnen einen Anfang; die Worte: Bis deine Feinde gelegt sind — deuten ein Ende an. Wenn ihm aber Alles unterworfen ist, dann wird auch der Sohn selbst unterthan werden dem, der ihm Alles unterworfen hat, damit Gott sei Alles in Allen, d. h. wenn wir alle dem Sohne unterworfen sind, wenn wir erfunden sind als seine Glieder und durch ihn zu Söhnen Gottes geworden (denn Einer seid ihr, sagt Paulus, in Christo Jesu): dann wird er selbst an unserer Statt (*ἀνθ' ἡμῶν*) als das Haupt für seine Glieder dem Vater unterthan werden. Denn so lange seine Glieder noch nicht unterthan geworden sind, ist auch er selbst, ihr Haupt, dem Vater noch nicht unterthan, indem er noch auf seine Glieder wartet. Wenn er selbst Einer der Unterworfenen wäre, so hätte er sich von Anfang dem Vater unterworfen und thäte es nicht erst am Ende. Wir sind, die sich in ihm dem Vater unterwerfen, wir sind, die in ihm herrschen, bis alle unsere Feinde zu unsern Füssen gelegt werden. Denn um unserer Feinde willen ist der Herr des Himmels uns gleich geworden und hat den Thron Davids, seines Vaters nach dem Fleische, eingenommen, um denselben zu erbauen und aufzurichten, damit, wenn er aufgerichtet, Alle in ihm herrschen und er das wieder aufgerichtete menschliche Königreich dem Vater übergebe und Gott Alles in Allen sei, *βασιλεύων δἰ αὐτοῦ ὡς διὰ λόγου θεοῦ, μετὰ τὸ βασιλεῦσαι αὐτὸν δἰ αὐτοῦ, ὡς δἰ ἀνθρώπου σωτῆρος.*“ — Athanasius unterscheidet also ein göttliches und ein menschliches Königreich Christi; jenes als das des Logos ist ewig, dieses hat einen Anfang und ein Ende, es ist sein Erlösungswerk. Er wurde Mensch, sein menschliches Königreich begann, um alle Feinde der Menschen zu besiegen, sein Sieg ist unser Sieg. Mit der Vollendung die-

ses Sieges als des Sieges über die Sünde und ihre Folgen und Gewalten ist unsere Unterwerfung unter Gott an sich verbunden. Da er das königliche Haupt aller Gläubigen ist, ist die Unterwerfung auf ihn bezogen als den Repräsentanten unseres Geschlechtes. Ist das Ziel erreicht, so wird diese seine Stellung aufhören, weil wir seiner Herrschaft zum Siege über unsere Feinde, wie zur Vermittelung der Unterthanenstellung zu Gott nicht mehr bedürfen. Gott wird unmittelbar unser König sein und dieses Königthum nicht mehr durch seinen menschgewordenen Sohn, sondern durch seinen Sohn als seinen Logos führen, d. h. der Sohn Gottes wird seine menschliche Natur wieder ablegen und nur seine ewige trinitarische Stellung behalten.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre des Athanasius im Kampfe mit ihren häretischen Gegensätzen.

I. Kapitel.

Der Arianismus und seine Bekämpfung.

Keine philosophisch religiöse Doktrin hat jemals in der Christenheit einen solchen Kampf hervorgerufen, als der Arianismus, einen Kampf, der sich nicht blos über die ganze damalige christliche Welt, den Orient, wie den Occident, ausdehnte, sondern der sich auch während seiner mehr denn fünfzigjährigen Dauer mit gleicher Intension auf dem Gebiete des politischen, wie dem des kirchlichen Lebens bewegte. Es konnte auch nicht anders sein. Denn der Arianismus war nicht blos eine von einem einzelnen Manne nachdrücklich und agitatorisch geltend gemachte Irrlehre, sondern er war eine Macht des gegen den Geist der Offenbarung ringenden Weltgeistes, der, nachdem er fast drei Jahrhunderte von aussen her und vorzugsweise gegen die *sociale* Berechtigung der christlichen Kirche gestritten hatte und hier unterlegen war, nun innerhalb derselben und im Gegensatze gegen den wesentlichen Inhalt ihrer *Lehre* sich geltend zu machen suchte. Eine universelle Geistesrichtung des erst oberflächlich christianisirten Orientes war es, die sich im Arianismus gegen den vollen Gehalt der christlichen Offenbarung erhob, und die Partei, welche noch lange nach Arius' Tode sie vertrat, war nicht von Arius geschaffen, sondern er war es nur, der zuerst ihre Sinn- und Denkungsweise keck im Gegensatz gegen die Lehre und Autorität der Kirche

aussprach und dadurch die ganze weit verbreitete Partei in den Kampf zog. Die geistige Atmosphäre des Orientes war nämlich damals, wenn wir so sagen dürfen, mit zwei Elementen geschwängert; das eine Element stammte von unten, das andere von oben, das eine vom Geiste des natürlichen Menschen, das andere vom Geiste Gottes, das eine war heidnische Philosophie, das andere christliche Offenbarung. Drei Jahrhunderte hatte das dogmatische Denken diese beiden Elemente, Philosophie und Offenbarung, mit mehr oder weniger klarem Bewusstsein gegen einander abgewogen und an ihrer Scheidung gearbeitet. Jetzt stand die Sache nun so, dass auf der einen Seite sich die Geistesrichtung vertreten fand, in welcher Philosophie die Substanz, die christliche Offenbarung aber nur das Accidens bildete, während auf der andern Seite sich diejenige mit klarem Bewusstsein gebildet hatte, bei welcher der Inhalt der christlichen Offenbarung die Substanz, dagegen die Philosophie nur ein Accidens ausmachte. Jene Richtung trat im Arianismus hervor, diese war die der Athanasianischen Partei. Dass dies im Wesentlichen der Gegensatz der beiden Parteien gewesen ist, lässt sich aus der formellen, wie materiellen Beschaffenheit des Gegensatzes nachweisen. In formeller Beziehung oder rücksichtlich des Erkenntnissprincipes und der Deduktionsmethode stand Arius mit seinen Genossen auf dem Boden der Philosophie, insofern er die natürliche Vernunft zur Quelle der Erkenntniss göttlicher Wahrheit machte, während die heil. Schrift nur so weit von ihm beachtet wurde, als sie ihm die Resultate seiner Verstandesoperation zu bestätigen schien. Die Lehre der Gegner als unvernünftig darzustellen, darauf ging vor allen Dingen das Bestreben und die Taktik des Arius und seiner Genossen. Eine jede Geistesrichtung, die dieses Erkenntnissprincip der Arianer theilt, wird darum auch immer Etwas von der Lehre des Arianismus an sich haben und über den Sohn Gottes im Wesentlichen Arianisch denken; Belege dazu liefert der vulgäre, wie sog. spekulative Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts. Athanasius dagegen und die ganze ihm zur Seite stehende kirchliche Partei sah zuerst und zuletzt in der heil. Schrift die Quelle aller Erkenntniss göttlicher Dinge;

ob diese dabei von dem menschlichen Denken zu begreifen seien, das war ihnen eine untergeordnete Frage, von der die Ueberzeugung des gläubigen Subjektes und die Lehre der Kirche weniger abhange. Wo dieses Erkenntnissprincip getheilt wird, da wird man darum auch immer von Gott und Christo im Wesentlichen denken, wie Athanasius. *) — Aber noch hervortretender ist in materieller Beziehung zwischen Arius und Athanasius der Gegensatz von Philosophie und Offenbarung. Dem Arius ist Gott der durchaus Einfache und Beziehungslose, der in sich keine Unterschiede duldet, und der über die Welt, das Reich des mannigfaltigen Lebens, unermesslich erhaben ist. Weil Gott als das absolute Sein aber keine Unterschiede in sich haben kann, darum kann er nicht Vater und Sohn und darum kann der Sohn nicht wahrhaft Gott sein. Dagegen erscheint ihm der sogenannte Sohn Gottes als ein willkommenes Mittelwesen, um die ungeheure Kluft zwischen Gott und der Welt zu überbrücken und jenen mit dieser in eine Beziehung zu bringen. Es muss die Aehnlichkeit dieses wesentlichen Inhaltes der Lehre des Arius und

*) Auf Grund der formellen Differenz bezeichnet Baur den Arianismus als Aristotelisch, die Lehre der Kirche als Platonisch. Es sei das Eigenthümliche des Aristoteles gewesen, das Subjekt zum Ausgangspunkte und die konkrete Wirklichkeit zum Zielpunkte der Erkenntniss zu machen, während die Kirchenlehrer sich mit ihrer Erkenntniss aus der Sicherheit des Subjektes und der konkreten Wirklichkeit in die Erhabenheit der Idee Gottes geflüchtet hätten (Baur, L. v. d. Dreieinigkeit, Bd. I, p. 388—94). Dorner bemerkt unter Anderm dazu: „Obwol ich die Bildung der Arianer durch Aristotelische Dialektik zugebe und um des gemeinsamen empirischen Grundzuges willen eine Verwandtschaft anerkenne, so halte ich es doch mehr für verwirrend als förderlich, für spielend aber nicht den Inhalt beachtend, wenn man schliesslich die Arianer und ihre kirchlichen Gegner in Aristoteliker und Platoniker eintheilen will“ (Bd. I. p. 859). — Das Subjekt zum Ausgangspunkte der Erkenntniss zu machen, scheint uns ein bis jetzt in aller und jeder Philosophie herrschend gewesener Grundzug zu sein, so dass wir darin nichts specifisch Aristotelisches finden können, während die Behauptung der Kirchenlehrer von der Erhabenheit und darum Unerkennbarkeit Gottes nach unserer Ueberzeugung nicht von Plato stammt, sondern auf Wahrheiten, wie Matth. 5, 3 und 1 Kor. 13, 13 beruht.

seiner Partei mit der Lehre der Neuplatoniker und weiter den Ideen Plato's auffallen. Darum haben auch Ritter und Andere den Charakter des Arianismus im graden Gegensatze gegen die Baur'sche Auffassung als Platonisch bezeichnet. Aber ist dieser Begriff des abstrakten Seins nicht der Begriff, zu dem bei einem konsequenten Verfahren jede sich auf das blosse Denken unter der Prätension vollständiger Voraussetzungslosigkeit zurückziehende Philosophie mit ihrem Gottesbegriff gelangen muss? Findet er sich nicht längst vor Plato in der indischen Philosophie, findet er sich nicht als der Endpunkt des Gottesbegriffes bei Spinoza, als der Ausgangspunkt bei Hegel? Das blosse Denken des Menschen ist seinem Gehalte nach eben ein Nichts, und das abstrakte Sein ist auch ein Nichts. Vom Nichts zum Nichts gelangt zu allen Zeiten ebensowol der Verstand des Menschen, wie es seine Hände thun. Wenn Etwas am Arianismus von Plato stammt, so ist es nicht sowol der Gottesbegriff desselben, als vielmehr die eigenthümliche Mittlerstellung, die dem Sohne zugewiesen wird. Dass Arius demselben diese Mittlerstellung zwischen Gott und der Welt anwies, dazu konnte indess auch die Schrift die alleinige Veranlassung sein, insofern sie lehrt, dass Gott die Welt durch den Logos oder Sohn geschaffen habe. Aber warum wurde denn grade von allen geschaffenen Wesen dieser Eine zur Vermittelung auserkoren? Auch darauf gab die Schrift dem wenn auch aus seinem eigenen Brunnen schöpfenden, doch eine passende Handreichung der Schrift nicht verschmähenden Verstande der Arianer eine Antwort an die Hand, nämlich: Dieser Eine und kein Anderer ist der sittlich Reine und Vollkommene gewesen. Auf diese sittliche Qualität Christi deuteten sie oft als auf den besonderen Grund der ihm zwischen Gott und der Welt verliehenen Mittlerschaft hin. Dies scheint uns einfach der Entstehungsprocess des wesentlichsten Lehrgehaltes des Arianismus zu sein, wie er aus seinem Erkenntnissprincipe sich ergab. Wenn Möhler*)

---

*) Athanasius, p. 176: „Der Charakter des Arianismus ist die Trennung der Welt von Gott. Als obersten Grundsatz desselben glaube ich die Behauptung ansehen zu müssen, die Schöpfung könne die unmittel-

und Andere als den Grundzug des Arianismus die gänzliche Scheidung Gottes von der Welt bezeichnet haben, so haben sie damit nach dem Obigen allerdings auch einen principiellen Zug angegeben, nur ist er nicht der alleinige und letzte Grundzug. Arius hätte sehr wohl Gott ohne alle Beziehung zur Welt denken können, ohne ihn darum in sich als den durchaus Einfachen und Unterschiedslosen zu betrachten; er hätte bei aller abstrakten Transscendenz des göttlichen Wesens sehr wohl Vater, Sohn und Geist in demselben unterscheiden und dann die Vermittelung mit der Welt in anderer Art, als es von ihm geschah, z. B. judaistisch, sich ausdenken können. Wenn aber Baur diese Auffassung Möhler's als einen blos negativen und aus diesem Grunde ungenügenden Erklärungsgrund bezeichnet, und meint den ergänzenden positiven darin sehen zu müssen, dass Arius als die allein mögliche Erhebung des Menschen zu Gott die sittliche vor Augen gehabt habe, so ist dies falsch, da das, was Arius von der sittlichen Dignität Christi sagt, nicht als etwas Principielles in seinem System erscheint und noch viel weniger von ihm im Sinne Baur's verstanden worden ist. Arius soll nämlich dem Sohne die hohe sittliche Dignität auf Grund eines Philosophems beigelegt haben, wie dieses: Der Mensch als Endliches könne keine Wesensgemeinschaft mit der Gottheit oder dem Unendlichen haben. Darum suche das endliche Subjekt die ihm auf diesem Wege versagte Gemeinschaft mit dem Göttlichen oder Absoluten auf einem andern zu erreichen, indem es in sich das Bewusstsein der Unendlichkeit durch ein unendliches sittliches Streben wecke und so in seinem Bewusstsein das Unendliche, die Gottheit, mit dem Endlichen, der Menschheit, vereine, unbekümmert darum, ob ausser ihm zuletzt noch ein Unendliches, eine Gottheit existire oder nicht.*) Solche Erscheinungen des Subjectivismus gehören ins 18. und 19. Jahrhundert, aber nicht ins vierte. Dem

---

bare Thätigkeit Gottes auf sie nicht ertragen, Gott könne an sich nicht in unmittelbarer Berührung mit dem Endlichen stehen und es gezieme sich auch für seine Würde nicht."

*) Baur, a. a. O. Bd. I, p. 353 flg.

Arius war Gott noch ein wirkliches Objekt, wenn auch ein unterschieds- und beziehungsloses. Ausserdem hätte er, wenn jenes Philosophem der Hintergrund seiner Lehre gewesen wäre, das Göttliche, was er Christum durch seine sittliche Vollendung gewinnen liess, als für alle Menschen bestimmt bezeichnen, somit an die Stelle des Einen Sohnes Gottes ein Geschlecht von Söhnen rücken müssen, wovon er aber weit entfernt gewesen ist, wenn er auch behauptete, dass der Name Sohn Gottes einem Jeden zukomme, der Christo in sittlicher Beziehung gleich werde. Während also dem Arius Gott das einfache und beziehungslose Sein war, und sich daran alle weiteren wesentlichen Sätze seiner Irrlehre von selbst anknüpften, galt Gott dagegen der kirchlichen Richtung auf Grund der Schriftlehre, wie seiner geschichtlichen Offenbarung als der Inbegriff des reichsten Lebens, von dem die Welt mit ihrer Lebensfülle und Lebensmannigfaltigkeit abstamme und mit dem sie für und für in enger Verbindung stehe, ohne dass es zwischen beiden der Vermittelung eines Dritten bedürfe. Darum erschien es ihr auch an sich nicht schwer, Gott trotz seiner Einheit als Vater, Sohn und heil. Geist auf Grund klarer Schriftlehre zu unterscheiden, wenn sie auch das Mysterium der Offenbarung mit dem Masse des beschränkten kreatürlichen Denkens nicht auszuschöpfen vermochte und bei dem Versuche der Vermittelung der Einheit mit der Dreiheit Gottes bald jener, bald dieser zu sehr Rechnung trug. Dies scheinen uns die Grundzüge des formellen und materiellen Gegensatzes der beiden Parteien zu sein.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wird nun der Arianismus und seine Bekämpfung durch Athanasius im Einzelnen darzustellen sein. Die Quellen für die Lehre des Arius sind bekanntlich drei Schriften desselben: 1. ein Brief an Eusebius von Nikomedien, der sich bei Epiphanius 69, 6 und bei Theodoret *hist. eccl. 1, 4* findet; 2. ein Brief an den Bischof Alexander, den Athanasius *(de synod. 16)*, Epiphanius (69, 7. 8) und Sokrates *(hist. ecc. 1, 6)* überliefern; 3. die Schrift Thalia, welche ohne Zweifel die späteste von den dreien ist und deren wesentlichen Inhalt Athanasius *(c. Ar. 1, 5. 6. 9; de synod. 15)* referirt. Ausserdem finden sich

die einzelnen Arianischen Lehrsätze ohne besondere Angabe ihrer Quelle in allen Schriften des Athanasius, und zwar bald einzeln, bald mehr oder minder vollständig zusammengestellt. Es wird nothwendig sein, die Schriften des Arius hier mitzutheilen.

Der Brief an Eusebius von Nikomedien lautet bei Epiphanius und Theodoret folgendermassen: „Da Ammonius nach Nikomedien reist, habe ich es für meine Schuldigkeit gehalten, dir bei dieser Gelegenheit mitzutheilen, wie heftig uns der Bischof verfolgt und wie sehr er Alles gegen uns in Bewegung zu setzen sucht. Er hat uns sogar als gottlos aus der Stadt verjagt, weil wir nicht mit ihm übereinstimmen, wenn er öffentlich behauptet: *Ἀεὶ ὁ θεός, ἀεὶ ὁ υἱός· ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός· συνυπάρχει ἀγεννήτως**) *ὁ υἱὸς τῷ θεῷ, ἀειγεννής ἐστιν, ἀγεννητογενής ἐστιν· οὔτε ἐπινοίᾳ, οὔτε ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ· ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός· ἐξ αὐτοῦ ἐστι τοῦ θεοῦ ὁ υἱός.* Und da nun dein Bruder Eusebius von Cäsarea und Theodotus, Paulinus, Athanasius, Gregor, Aetius und überhaupt die Morgenländer behaupten, *ὅτι προϋπάρχει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως*, so sind auch sie verurtheilt mit Ausnahme des Philogonius, Hellanikus und Makarius, *ἀνθρώπων αἱρετικῶν ἀκατηχήτων, τῶν τὸν υἱὸν λεγόντων, οἱ μὲν ἐρυγήν, οἱ δὲ προβολήν, οἱ δὲ συναγέννητον.* Wir aber lehren: *ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἢ ὁρισθῇ, ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. διωκόμεθα, ὅτι εἴπαμεν· ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι. διὰ τοῦτο διωκόμεθα, καὶ ὅτι εἴπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν, οὕτως δὲ εἴπαμεν, καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ ἐστιν, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός.*

---

*) *ἀγεννήτως* d. i. auf ungezeugte Weise, *ἀγεννητογενής* d. i. ohne Zeugung geworden. Dass dies die richtige Lesart ist und man nicht emendiren darf *ἀγενήτως, ἀγενητογενής*, wird bestätigt durch den gleich folgenden Gegensatz: Wir aber lehren, dass der Sohn nicht ungezeugt ist. Dem Arius waren eben die beiden Begriffe, nicht geworden und ungezeugt, von ganz gleicher Geltung, und darum schob er dem Alexander, der nur das Eine behauptete, das Andere mit unter.



Der Brief an Alexander, der vollständiger und darum wichtiger ist, lautet nach Athanasius und Epiphanius *l. c.*: *Ἡ πίστις ἡμῶν ἡ ἐκ προγόνων, ἣν καὶ ἀπὸ σοῦ μεμαθήκαμεν, μακάριε πάπα, ἔστιν αὕτη. οἴδαμεν ἕνα θεὸν μόνον ἀγέννητον, μόνον ἀΐδιον, μόνον ἄναρχον, μόνον ἀληθινόν, μόνον ἀθανασίαν ἔχοντα, μόνον σοφόν, μόνον ἀγαθόν, μόνον δυνάστην, πάντων κριτήν, διοικητήν, οἰκόνομον, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, δίκαιον καὶ ἀγαθόν, νόμου καὶ προφητῶν καὶ καινῆς διαθήκης τοῦτον θεόν. γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δἰ οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ ὅλα πεποίηκε· γεννήσαντα δὲ οὐ δοκήσει, ἀλλὰ ἀληθείᾳ, ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, οὐδ᾽ ὡς Οὐαλεντῖνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς ἐδογμάτισεν, οὐδ᾽ ὡς ὁ Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰςηγήσατο, οὐδ᾽ ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν, οὐδ᾽ ὡς Ἱέρακας λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο, οὐδὲ τὸν ὄντα πρότερον, ὕστερον γεννηθέντα, ἢ ἐπικτισθέντα εἰς υἱόν, ὡς καὶ σὺ αὐτὸς, μακάριε πάπα, κατὰ μέσην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐν συνεδρίῳ πλειστάκις τοὺς ταῦτα εἰςηγησαμένους ἀπηγόρευσας, ἀλλ᾽, ὥς φαμεν, θελήματι τοῦ θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς εἰληφότα, καὶ τὰς δόξας συνυποστήσαντος αὐτῷ τοῦ πατρός· οὐ γὰρ ὁ πατὴρ δοὺς αὐτῷ πάντων τὴν κληρονομίαν ἐστέρησεν ἑαυτόν, ὧν ἀγεννήτως ἔχει ἐν ἑαυτῷ· πηγὴ γάρ ἐστι πάντων, ὥςτε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, καὶ ὁ μὲν θεὸς αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, ἔστιν ἄναρχος μονώτατος. ὁ δὲ υἱὸς ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθείς, οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλ᾽ ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθείς, μόνος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὑπέστη. οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀΐδιος, ἢ συναΐδιος, ἢ συναγέννητος τῷ πατρί· οὐδὲ ἅμα τῷ πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει, ὥς τινες λέγουσι τὰ πρός τι, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰςηγούμενοι· ἀλλ᾽ ὡς μονὰς καὶ ἀρχὴ πάντων, οὕτως ὁ θεὸς πρὸ πάντων ἐστί, διὸ καὶ πρὸ τοῦ υἱοῦ ἐστιν, ὡς καὶ παρὰ σοῦ μεμαθήκαμεν κατὰ μέσην τὴν ἐκκλησίαν κηρύξαντος· καθὸ οὖν παρὰ τοῦ θεοῦ τὸ εἶναι ἔχει καὶ τὰς δόξας καὶ τὸ ζῆν καὶ τὰ πάντα αὐτῷ παρεδόθη, κατὰ τοῦτο ἀρχὴ αὐτοῦ ἐστιν ὁ θεός· ἄρχει γὰρ αὐτοῦ, ὡς θεὸς αὐτοῦ καὶ πρὸ*

αὐτοῦ ὤν. εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐκ γαστρὸς καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαίρετος καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτοὺς καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός.

Nach diesen Briefen war die Lehre des Arius gleich bei ihrem Zusammenstoss mit der Kirchenlehre also folgende: Der Vater ist allein Gott im eigentlichen Sinne des Wortes. Als solcher ist er allein der Ungezeugte *(causa sui)*, der allein Ewige, Anfangslose und Unsterbliche (Zeitbeziehung), der allein Weise und Gute (sittliche Beziehung), der allein Mächtige, der Regierer und Richter (kosmische Beziehung), der seinem Wesen nach allein Unwandelbare. Der Sohn dagegen ist der Gezeugte d. h. der durch den Willen Gottes Geschaffene, Gewordene. Er ist ein Geschöpf, aber doch einzig in seiner Art, nicht ein Geschöpf wie die andern, sondern Gott sehr nahe stehend, ist πλήρης θεός und ἀναλλοίωτος. Gott ist zwar vor ihm, er war einmal nicht, hat einen Anfang genommen, aber doch vor allen Weltäonen. Er entstammt dem Nichts, ist demnach nicht durch Emanation, nicht durch Theilung des göttlichen Wesens aus Gott hervorgegangen, ist auch nicht eine besondere Erscheinung, Modifikation Gottes. So giebt es in Vater, Sohn und Geist zwar drei göttliche Wesen, aber Gott der Vater ist die Ursache (αἴτιος) der beiden andern und für sich der Absolute. In diesen Briefen tritt offenbar ein doppeltes Streben hervor, nämlich 1. darzuthun, dass der Vater allein Gott sei, 2. den geschaffenen Sohn so hoch, als möglich, über den Geschöpfen innerhalb der Sphäre der Gottheit zu halten. Dies sprach sich besonders durch das πλήρης θεός und das ἀναλλοίωτος, ἄτρεπτος aus. Es fragt sich jedoch, wie mit den so beschaffenen, den Sohn trotz seines kreatürlichen Wesens insbesondere als unveränderlich und unwandelbar bezeichnenden Briefen des Arius ein gleichzeitiges Schreiben des Bischofs Alexander von Alexandrien, seines ersten Gegners, an Alexander, Bischof von Konstantinopel, das sich bei Theodoret *hist. ecc. 1, 3* findet, zu vereinigen ist. In ihm wird die gegen Alexander gleich zu Anfange des Streites von Arius vorgebrachte Irr-

lehre folgendermassen dargestellt: *Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, γέγονεν ὕστερον πρότερον μὴ ὑπάρχων, τοιοῦτος γενόμενος ὅτε καί ποτε γέγονεν, οἷος καὶ πᾶς εἶναι πέφυκεν ἄνθρωπος· πάντα γάρ, φασίν, ὁ θεὸς ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησε, συναναλαμβάνοντες τῇ τῶν ἁπάντων λογικῶν τε καὶ ἀλόγων κτίσει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· οἷς ἀκολούθως καί φασιν, αὐτὸν τρεπτῆς εἶναι φύσεως, ἀρετῆς τε καὶ κακίας ἐπιδεκτικόν· καὶ τῇ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποθέσει καὶ τὰς θείας συναναιροῦντες γραφάς, αἳ τὸ ἄτρεπτον τοῦ λόγου καὶ τὴν θεότητα τῆς σοφίας, τοῦ λόγου, σημαίνουσιν, ἅ ἐστι Χριστός· δυνάμεθα γοῦν καὶ ἡμεῖς, φασίν, υἱοὶ γενέσθαι θεοῦ, ὥςπερ κἀκεῖνος..... οὔτε γὰρ φύσει υἱός τίς ἐστιν τοῦ θεοῦ, φασίν.* Hier hebt Alexander es also mit besonderem Nachdruck hervor, dass Arius ihm gegenüber bei der Behauptung der Kreatürlichkeit des Sohnes ausser den beiden Bestimmungen, dass er nicht ewig und dass er aus dem Nichts geschaffen sei, die Natur desselben auch als wandelbar bezeichnet habe. Da der Bericht Alexanders eben so viel Glauben verdient, wie der des Arius, so scheint der Widerspruch nur in folgender Weise sich erklären zu lassen. Athanasius nennt *(ep. encycl. 12)* unter den Lehrsätzen, um derer willen Alexander den Arius exkommunicirt habe, auch den: „Der Natur nach (*φύσει*) ist der Sohn wandelbar (*τρεπτός*), aber nach seinem freien Willen (*αὐτεξουσίου*) bleibt er gut (*καλός*)“. Demnach konnte Arius sehr wohl behaupten, er halte den Sohn für unwandelbar, und er musste in den Briefen, die seiner Rechtfertigung galten, dazu sich besonders veranlasst fühlen. Aber auch Alexander konnte das Gegentheil behaupten, indem er die Beziehung des fraglichen Begriffes anders nahm. Das Recht lag aber jedenfalls auf Alexanders Seite. Denn soll Jemand blos vermöge seines freien Willens unveränderlich, soll dagegen das hinter dem Willen liegende Wesen noch der Veränderung fähig sein, so kann der freie Wille sich jeden Augenblick eines Andern entschliessen, d. h. den blossen freien Willen als unveränderlich zu bezeichnen, ist eine *contradictio in adjecto*. Das musste dem Arius auch fühlbar geworden sein und darum verfuhr er mit der Darstellung seiner Lehre in der Thalia konsequenter. Er schrieb diese, als alle Versuche, eine Vermitte-

lung mit der Kirchenlehre und eine Aussöhnung mit Alexander zu finden, bereits fehl geschlagen waren, und wandte sich in diesem Machwerk an den grossen Haufen, um dessen Beifall er insbesondere auch durch eine gemeine Form der Darstellung buhlte (*ἔγραψε Θαλείαν ἐκτεθηλυμένοις καὶ γελοίοις ἤθεσι κατὰ τὸν Αἰγύπτιον Σωτάδην, de sent. Dion. 6*). Aus dieser Schrift referirt Athanasius a. a. O. Folgendes: *οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν καὶ οὔπω πατὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ. οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός· πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων, καὶ αὐτὸς ὁ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός. ἦν γάρ, φησί, μόνος ὁ θεός, καὶ οὔπω ἦν ὁ λόγος καὶ ἡ σοφία· εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινά, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ. δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον. ἡ σοφία γάρ, φησί, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει. οὕτω καὶ λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ, καὶ τούτου μετέχοντα τὸν υἱὸν ὠνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον καὶ υἱὸν αὐτόν. ἔστι δὲ καὶ τοῦτο τῆς αἱρέσεως αὐτῶν ἴδιον φρόνημα, δηλούμενον ἐν ἑτέροις αὐτῶν συγγράμμασιν, ὅτι πολλαὶ δυνάμεις εἰσί· καὶ ἡ μὲν μία τοῦ θεοῦ ἐστιν ἰδία φύσει καὶ ἀΐδιος, ὁ δὲ Χριστὸς πάλιν οὐκ ἔστιν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυνάμεών ἐστι καὶ αὐτός, ὧν μία καὶ ἡ ἀκρὶς καὶ ἡ κάμπη οὐ δύναμις μόνον ἀλλὰ καὶ μεγάλη προσαγορεύεται· αἱ δ' ἄλλαι πολλαὶ καὶ ὅμοιαί εἰσι τῷ υἱῷ, περὶ ὧν καὶ Δαβὶδ ψάλλει λέγων· κύριος τῶν δυνάμεων* (Ps. 24, 10). *Καὶ τῇ μὲν φύσει ὥςπερ πάντες οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥςπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως. διὰ τοῦτο γάρ, φησί, καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα, ὥςτε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκεν. εἰπεῖν δὲ πάλιν ἐτόλμησεν, ὅτι οὐδὲ θεὸς*

ἀληθινός ἐστιν ὁ λόγος· εἰ δὲ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός. καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι, τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἷς αὐτῶν τυγχάνει. ὡς ἄρα καὶ τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει, καὶ οὔτε ὁρᾷν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα, ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. καὶ γὰρ καὶ ὁ υἱός, φησίν, οὐ μόνον τὸν πατέρα ἀκριβῶς οὐ γινώσκει, λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε· καὶ ὅτι μεμερισμέναι τῇ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον· τὸν γοῦν λόγον φησὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον εἶναι παντελῶς ἑκατέρων τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· καὶ διῃρημένον δὲ εἶναι καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀμέτοχον κατὰ πάντα τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ἔφησε. ταῦτα μέρη τῶν ἐν τῷ γελοίῳ συγγράμματι κειμένων μυθιδίων ἐστὶν Ἀρείου. In der Thalia führt also Arius seine Grundanschauung, dass der Sohn ein Geschöpf des an sich absoluten Gottes und Vaters sei, nach allen Seiten hin aus, behauptet auch die Veränderlichkeit des Sohnes ohne allen Rückhalt. Seine Gesammtlehre ist demnach folgende:

Der Vater ist Gott und der Sohn ein Geschöpf. Dieser war einmal nicht und hat einen Anfang seines Daseins. Er ist aus Nichts geschaffen. Als Gott die Welt schaffen wollte, da erst schuf er den Sohn, um durch ihn die Welt zu machen. Ohne ihn hat Gott Vernunft und Weisheit und Macht, und er wird nur uneigentlich so genannt, wie die Heuschrecke und Raupe nach Joel 2. Nach Natur und Willen ist er wandelbar und nur so lange gut, als er will. Weil Gott aber vorhersah, dass er gut bleiben würde, darum verlieh er ihm im voraus seine Herrlichkeit, wie er auch später als Mensch durch seine Tugend dieselbe erlangte. Den Namen Gott hat er demnach nicht als wahr-

haftiger Gott, sondern wie Alle nur um der Theilnahme an der göttlichen Gnade willen. Wie alle Geschöpfe ist auch er seinem Wesen nach von Gott verschieden, ist den andern Geschöpfen wesensgleich. Darum kennt er Gott auch nicht genau, ja kennt sich selbst nicht vollkommen. —

Die dem früh vom Kampfplatze gerufenen Arius nachfolgenden Vertreter seiner Irrlehre haben nichts wesentlich Neues vorgebracht. Die hartnäckigen unter ihnen, wie Aetius und Eunomius, ergingen sich in ausbeutender Sophisterei über die Begriffe ungezeugt und gezeugt, und fielen, was bemerkenswerth ist, auf Grund des abstrakten Gottesbegriffes in Betreff der Erkennbarkeit Gottes in das Gegentheil dessen, was Arius behauptet, indem Eunomius sich rühmte, Gott vollkommen zu kennen. Die andern lenkten je mehr und mehr zur Kirchenlehre ein, indem sie sich in der Behauptung der Wesensähnlichkeit statt der Wesensverschiedenheit eine Brücke bauten. Athanasius lässt sich aber in seinen Streitschriften auf diese verschiedenen Färbungen des Arianismus nicht ein, sondern behandelt sie alle wie Einen Haufen, was wir bei der im Nachfolgenden versuchten Darstellung seiner Polemik zu beachten bitten. Wie schwierig nun diese Darstellung ist, wenn sie irgendwie übersichtlich sein soll, davon wird Jeder überzeugt sein, der eine der Streitschriften des Athanasius näher in Augenschein genommen hat. Die Polemik springt bald auf das spekulative, bald auf das exegetische, bald auf das dogmatische, bald auf das ethische Gebiet. Wir möchten sie vergleichen mit der Arbeit eines kräftigen Schmiedes, der einen hohlen Kessel zusammenhämmern will und bald von dieser, bald von jener Seite ausholt, gleich viel, wenn er ihn nur zusammenklopft. Wir wollen im Allgemeinen der Polemik des Athanasius diese Eigenthümlichkeit nicht nehmen, was auch unmöglich sein möchte. Aber eine gewisse Ordnung ist in der Darstellung derselben doch zu beobachten, und als solche scheint uns folgende angemessen. In der Lehre des Arius ist ein Fundamentalsatz zu unterscheiden von der Reihe seiner Folgesätze. Zunächst versuchen wir darzustellen, wie Athanasius jenen bestreitet und zwar zuerst vom soterologischen, dann vom rein rationellen,

endlich vom exegetischen Standpunkte aus, alsdann wie er diese einzeln von verschiedenen Seiten bekämpft, endlich wie er sich gegen die Gesammtlehre des Arius und für das Nicänische Symbol auf die Tradition beruft.

Der Vater allein ist Gott und der Sohn ist sein Geschöpf, welches sich nur in drei Stücken von allen Geschöpfen unterscheidet, nämlich dass es sittlich vollkommen ist, dass es zu göttlicher Herrlichkeit erhoben ist und dass durch dasselbe alle übrige Kreaturen geschaffen sind — das ist der Satz des Arianismus, in dem alle andere ihren Stütz- und Sammelpunkt haben. Dass die Parteien sich der fundamentalen Bedeutung dieses Satzes von Anfang an bewusst waren, ist unzweifelhaft.

Arius lässt ihn in den obigen Schriften als den wesentlichsten hervortreten, Athanasius sagt *c. Ar. 2, 19* ausdrücklich, dass Arius gegen Alexander vor Allem die Kreatürlichkeit des Sohnes behauptet habe; er führt *c. Ar. 1, 19* die beiden andern gegen Alexander behaupteten Sätze, der Sohn sei aus Nichts und einmal nicht gewesen, auf den, dass er zu den Geschöpfen gehören solle, zurück; er fasst, indem er *c. Ar. 1, 5* die ganze in der Thalia befindliche Irrlehre des Arius referiren will, sie unmittelbar vorher in die Summa zusammen, dass Arius den Sohn Gottes verleugne und zu den Geschöpfen rechne, und ebenso charakterisirt er *c. Ar. 1, 22* die Richtung der Arianer dadurch, dass er sagt, sie trennten den Sohn vom Vater und machten ihn den Geschöpfen gleich. Um diesen Satz bewegte sich darum der Kampf am heissesten, ihn suchten die Arianer vor allen Dingen zu halten, gegen ihn richtete Athanasius am nachdrücklichsten seinen Angriff, und zwar ist es Folgendes, was er gegen ihn geltend macht: „Mit der ganzen christlichen Lehre von der Trinität hat es ein Ende, wenn der Sohn Gottes ein Geschöpf, wenn er als solches einmal nicht gewesen, wenn er aus dem Nichts geworden ist. Denn ist er ein Geschöpf, so ist die ganze Trias geschöpflich, zeitlich, in sich ungleich und veränderlich, so dass sie auch fernerhin der Zunahme ins Unendliche, oder auch wieder der Abnahme zur Monas fähig ist *(c. Ar. 1, 17)*. Im Grunde aber haben die Arianer zwei Götter, einen ge-

schaffenen und einen ungeschaffenen, und sind wegen dieser Pluralität, wie der Kreatürlichkeit dessen, was sie anbeten, zu den Heiden zu zählen (*c. Ar. 3, 16*). Die Lehre des Arius vernichtet aber auch die ganze christliche Heilslehre. Denn ist der Sohn ein Geschöpf, so bleibt der Mensch nach, wie vor, von Gott geschieden; wie kann ein Geschöpf die andern mit dem Schöpfer verbinden, wie kann Einer von den Vielen, die Alle gleich bedürftig sind, den Andern helfen? Wie wir von der Sünde und dem Tode nicht erlöst wären, wenn der Sohn Gottes nicht unser Fleisch angenommen hätte, so wären wir auch nicht vergöttlicht, wenn er nicht wahrhaftiger Logos und Gott gewesen wäre. Wäre der Sohn ein Geschöpf und hätte ihn Gott als solches zu seinem Sohne gemacht, so hätte Gott der Vater auch uns ohne Weiteres dazu machen können, er hätte keines Mittlers bedurft; soll die Hülfe aber durch ihn, den Sohn, kommen, soll er uns die Kindschaft Gottes gewähren, so kann er kein blosses Geschöpf sein, da er als solches uns nicht zu helfen vermöchte (*c. Ar. 2, 67—70. 41*). — Aber sie sagen, Gott habe ihn unmittelbar selbst geschaffen, alle andere Geschöpfe dagegen mittelbar durch ihn. Welche thörichte neue Erfindung! Ist Gott etwa des Schaffens müde geworden? Oder hat er es für zu gering geachtet, die übrigen Kreaturen zu schaffen? Er, der Jakob nach Aegypten führte, mit Moses von Mund zu Mund redete, auf Sinai sich niederliess, ist doch wohl nicht ein hochmüthiger Gott? Nimmermehr. Wer darf darum die Schöpfung theilen nach dem, was Gott selbst und was der Sohn gemacht! Er, der Eine Gott, schafft vielmehr das Grosse, wie das Kleine in seinem Logos, dem Sohne, auf gleiche Weise (*de decr. 7*). Heute noch nimmt er sich in ihm versorgend der ganzen Welt an, sorgt nach Matth. 6 u. 10 für die Vögel unter dem Himmel, für die Lilien und das Gras des Feldes, vergisst der Sperlinge auf dem Dache nicht; die ganze Welt protestirt darum gegen eine solche Behauptung, dass es Gottes unwürdig sei, sich mit der Welt zu befassen (*c. Ar. 2, 25*). Es ist seiner vielmehr unwürdig, zur Schöpfung eines Geschöpfes als eines Mittlers zu bedürfen; denn dadurch erscheint er dem Handwerker und Zim-

mermanne gleich, die ohne Axt und Säge Nichts hervorzubringen vermögen *(c. Ar. 2, 26)*. Wenn sie aber sagen, die übrigen Geschöpfe ausser dem Sohne hätten unmittelbar die Wirksamkeit der gewaltigen Hand Gottes nicht tragen können, so muss man fragen, wie denn der Sohn unmittelbar von Gott habe geschaffen werden können. Auch zu seiner Schöpfung hätte es alsdann ja eines Mittlers bedurft und so ins Endlose, so dass die Schöpfung im Grunde nie hätte zu Stande kommen können. Wenn aber der Sohn unmittelbar durch Gott geschaffen sein soll, nun so hat es auch mit allen übrigen Geschöpfen geschehen können, und des Sohnes überhaupt nicht bedurft *(de decr. 8)*. Ferner würde, wenn der Sohn um der übrigen Geschöpfe willen sein Dasein empfangen hätte, folgen, dass er einerseits uns seine Existenz zu danken hätte, andererseits dass diese jetzt, nun wir einmal durch ihn geworden sind, als unnöthig und überflüssig anzusehen wäre. Ja, wir wären eigentlich eher, denn er, da der Zweck doch eher gedacht wird, als das Mittel *(c. Ar. 2, 30)*. Soll er aber darum über alle andere Kreaturen erhaben sein, weil er von allen zuerst geschaffen ist, so müsste auch Adam, der Stammvater unseres Geschlechtes, sich wesentlich von uns unterscheiden; aber davon sagt die Schrift Nichts, sondern lässt Adam von Erde stammen, wie uns alle *(de decr. 9)*. Aber die Arianer nehmen ihre Zuflucht zu dem bei den Griechen sich vorfindenden Ausdrucke *ἀγένητος*, um durch dessen Hülfe den Sohn zu den Geschöpfen zählen zu können, wobei sie freilich nicht zu wissen scheinen, dass die Griechen nicht blos den absolut Guten, sondern auch den aus ihm stammenden *νοῦς*, und ferner die aus diesem wiederum stammende *ψυχή* so nannten *(de decr. 28)*. Die Arianer fragen nämlich: *ἓν τὸ ἀγένητον ἢ δύο;**) Wenn nun Jemand, unbekannt mit ihrer Arglist, antwortet: *ἓν τὸ ἀγένητον*, so speien sie schnell ihr Gift aus, indem sie sagen: „Also gehört der Sohn zu den Geschöpfen, und mit Recht sagen wir, dass er nicht war,

---

*) Einige Codices lesen *ἀγέννητον*, ungezeugt; dass das aber nicht die richtige Lesart ist, bezeugt deutlich die Erörterung des Ausdruckes und der Gegensatz zu *γενητός*.

bevor er ward." Denn Alles rühren sie durch einander, um nur den Logos vom Vater zu scheiden und den Weltschöpfer zu den Kreaturen zu zählen. Während sie den Nicänischen Vätern vorwerfen, dass sie sich solcher Ausdrücke bedient, die sich nicht in der Schrift finden, machen sie sich desselben Fehlers schuldig, ohne jedoch die verschiedenen Bedeutungen des von den Griechen stammenden Ausdruckes zu kennen. Denn erstens bedeutet *ἀγένητον* das blos Mögliche (*τὸ μηδέπω μὲν γενόμενον, δυνάμενον δὲ γενέσθαι*), wie z. B. Holz, das noch kein Schiff geworden ist, aber werden kann; zweitens bezeichnet es das Unmögliche (*τὸ μήτε γενόμενον, μήτε δυνάμενον γενέσθαι ποτέ*), wie der Triangel kein Viereck, die grade Zahl keine ungrade werden kann; drittens ist es die Bezeichnung dessen, was ist, aber nicht von etwas Anderm stammt (*τὸ ὑπάρχον μέν, μὴ γενηθὲν δὲ ἔκ τινος, μὴ δὲ ὅλως ἔχον ἑαυτοῦ τινα πατέρα*), wie auch der zu ihnen gehörige Sophist Asterius sagt, es sei *τὸ μὴ ποιηθέν, ἀλλ' ἀεὶ ὄν*. In welchem Sinne soll denn nun das Wort verstanden werden? Soll *ἀγένητον* im Sinne des Asterius das sein, was kein Geschöpf, sondern immer ist, so muss der Sohn ebenfalls *ἀγένητος* genannt werden. Wollen sie aber den Ausdruck in der Bedeutung des Seienden nehmen, das nicht aus etwas Anderm geboren ist und keinen Vater hat (*κατὰ τὸ ὑπάρχον μέν, μήτε δὲ γεννηθὲν ἔκ τινος μήτε ἔχον ἑαυτοῦ πατέρα*), so antworten wir, dass der Vater allein *ἀγένητος* ist, der Sohn damit aber nicht als *γενητός*, sondern als *γέννημα* erscheint. Denn in dem Worte *γενητός*, das von allen Kreaturen gebraucht werden kann, würde der Sohn nicht als das Ebenbild des Vaters bezeichnet sein und das ist er doch; denn der Logos ist wie der Vater, der ihn gezeugt. Die Arianer sollten sich auch lieber nicht auf ihren Parteigenossen Asterius berufen. Denn wenn dieser auch ebenfalls behauptet hat, *ἓν εἶναι τὸ ἀγένητον*, so bezeichnete er doch ausdrücklich auch die Kraft und Weisheit Gottes als *ἀγένητος* und *ἄναρχος*. Mag er nun auch fälschlich, wie er sagt, die Gott einwohnende und ungeworden bei ihm seiende Kraft und Weisheit von Christo, den Paulus 1 Kor. 1, 24 ebenfalls so nenne, unterschieden haben, so gestand er damit doch zu,

dass es nicht blos ἓν ἀγένητον gebe; denn die Gott eingeborne Weisheit nannte er *συνυπάρχουσαν*, und *τὸ συνυπάρχον οὐχ ἑαυτῷ, ἀλλ' ἑτέρῳ συνυπάρχει*. Wie die Ausdrücke „Allmächtiger" und „Herr der Heerschaaren" nicht die Beziehung Gottes zu dem Sohne, sondern zu den Kreaturen in sich schliessen, so hat auch das Wort ἀγένητος nur diese Beziehung. Dagegen ist Gott dem Sohne gegenüber Vater und so sollten die Arianer ihn nennen, wenn sie schriftgemäss reden wollten und nicht von vorn herein darauf bedacht wären, den Sohn unter die Geschöpfe zu bringen. So hoch er über den Geschöpfen steht, die alle durch ihn geworden sind, so hoch steht der Name Vater über dem Namen ἀγένητος. Mögen die Heiden sich dieses Namens bedienen, unser Herr hat uns Gott nicht als ἀγένητος, sondern als Vater kennen lehren, uns nicht θεὲ ἀγένητε, sondern „Vater Unser" beten heissen, uns nicht auf den Namen des ἀγένητος und γενητός, des Schöpfers und Geschöpfes, sondern des Vaters, Sohnes und heil. Geistes zu taufen befohlen. So erscheint denn ihr ganzer Versuch mit dem ἀγένητος als null und nichtig und ist Nichts als eine Phantasterei" *(c. Ar. 1, 30—34; de decr. 28—31)*. Die Arianer fühlten nun wohl, dass, wenn der Sohn ein Geschöpf sein solle, Gott der Vater seinem geistigen Wesen nach so aufgefasst werden müsse, dass er um dessen willen des Sohnes nicht bedürfe. Darum behauptete Arius unter Berufung auf Dionysius von Alexandrien, dass Gott ausser dem Sohne in sich einen Logos als Vernunft, Weisheit und Macht besitze, und dass durch diesen Logos der Sohn, wie die Welt das Dasein empfangen habe. Dieser Logos sei anfangslos und nicht geworden; Christus dagegen gehöre, wenn auch als Erst- und Eingeborner, zu den vielen Weisheiten und Kräften, die durch jenen entstanden seien. Athanasius erwidert darauf: Die heilige Schrift kenne nur Einen Logos Gottes, durch den Alles gemacht sei und der Fleisch geworden (Joh. 1, 3. 14). Wie das Wort Gottes von keiner andern Weisheit wisse als der, welche der Sohn sei, so habe man auch nie bei den Vätern von einer anderen Etwas vernommen. Sie, die von Arius als *ἀγενήτως συνυπάρχουσα τῷ πατρί* und als *δημιουργός* bezeichnet werde, sei

einzig und allein der Sohn (*c. Ar. 2, 39. 40*). Sei er es nicht, so habe die durch ihn sich vollziehende Vermittelung der Schöpfung und Offenbarung gar keinen Grund. Denn wäre in der behaupteten Weise Gott der Vater an sich *αὐτάρκης*, so sei der Sohn so wenig zur Schöpfung, wie zu der durch die Erlösung angebahnten Gemeinschaft mit Gott nöthig. Ganz anders erscheine diese Vermittelung aber auf Grund des kirchlichen Glaubens. Da erkenne man, aus welchem Grunde Gott uns alle Gnade in dem Sohne verleihen müsse, weil er nämlich im Vater sei, wie der Glanz im Lichte (*c. Ar. 2, 41*). Ganz ohne Grund berufe sich Arius auf Dionysius von Alexandrien, den er nicht verstanden. Dieser habe von dem Logos Gottes nur den *νοῦς* Gottes unterschieden, wie den Fluss von seinem Quell, wie den Glanz vom Lichte, sie aber nicht getrennt, sondern den Logos und Sohn als wesensgleich, als aus dem Wesen Gottes geboren, als ewig, als untrennbar bezeichnet (*de sent. Dion. 23. 24*). — Arius also unterschied die Personen des Vaters und des Sohnes bis zu dem Grade, dass er jeden als vollständiges, des andern zu seinem Selbstbewusstsein und seiner Selbstbestimmung nicht bedürftiges Ich auffasste. Dadurch wurde er natürlich, um die Klippe des Dyotheismus zu umschiffen, genöthigt, den Sohn vollkommen dem Vater zu subordiniren, ihn den Geschöpfen zuzugesellen. Athanasius dagegen fühlte die Gefahr dieses Entweder-Oder sehr wohl; aber um ihr zu entgehen, suchte er ausser der Berufung auf die Schrift und die Heilsökonomie in den Momenten des geistigen göttlichen Wesens selbst die Einheit des Vaters und des Sohnes, und zwar in der Abth. 1. Theil 1. Kap. 2. ausführlich erörterten spekulativen Auffassungsweise, auf die wir uns hier zurückbeziehen.

Der Streit, ob der Sohn Gottes ein Geschöpf sei oder nicht, bewegte sich jedoch nicht blos auf dem vorherrschend philosophischen Gebiete, sondern auch auf dem rein exegetischen, wo ihn Athanasius bei seinem kirchlichen Charakter noch viel nachdrücklicher führte. Die Arianer beriefen sich einerseits, um den kreatürlichen Ursprung des Herrn darzuthun, auf solche Schriftstellen, in denen er irgendwie als geschaffen, geworden bezeichnet zu sein scheint (Prov. 8, 22.

Hebr. 3, 2. Apostelgesch. 2, 36. Hebr. 1, 4. Phil. 2, 7. Joh. 1, 14); andererseits, um die kreatürliche Beschaffenheit seines Wesens und Lebens zu beweisen, bezogen sie sich auf solche, in welchen von ihm menschliche Lebenserscheinungen berichtet werden, wie Wachsthum, Traueraffekte, Mangel an Wissen und Erkennen, Ermüdung und Schlaf etc. (Luk. 2, 52. Joh. 12, 27. 28. Matth. 26, 39. Mark. 13, 52 etc.). Athanasius weist die Argumente beider Art hauptsächlich dadurch zurück, dass er die ausschliessliche Beziehung dieser Stellen auf die menschliche Seite der Person Christi behauptet, wobei er die Arianische Auffassung derselben als den alten judaistischen Wahn, Göttliches und Menschliches als unvereinbar anzusehen, bezeichnet *(c. Ar. 3, 27)*.

Der Kontrovers über die Schriftstellen erster Art findet sich in der zweiten Rede gegen die Arianer. „Wenn die Arianer, heisst es *c. Ar. 2, 1*, das Christenthum erkannt hätten, so würden sie sich nicht in den Unglauben der Juden gefangen geben, sondern lernen, dass im Anfang der Logos und der Logos bei Gott und Gott der Logos war, dass aber dann, als es Gott gefiel, dass der Logos Mensch ward, von ihm mit Recht gesagt werden konnte: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* und *κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ἐποίησε* (Ap. Gesch. 2, 36), und *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* (Prov. 8, 22), und *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων* (Hebr. 1, 4), und *ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών* (Phil. 2, 7), und *κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα .... Ἰησοῦν πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν* (Hebr. 3, 2). Denn alle diese Aussprüche haben dieselbe Bedeutung; sie beziehen sich auf die Gottheit des Logos und, weil er auch Menschensohn geworden ist, auf seine menschlichen Prädikate (*τὴν θεότητα τοῦ λόγου καὶ τὰ ἀνθρωπίνως λεγόμενα περὶ αὐτοῦ*).“ Athanasius geht dann unter Anwendung dieser allgemeinen Auffassung ausführlich auf die einzelnen Schriftstellen ein. Zuvor bemerkt er indess noch, dass es überhaupt falsch sei, aus Ausdrücken, wie *ἐποίησεν, ἐγένετο, ἔκτισεν κτλ.* auf das Wesen des Sohnes einen Schluss zu ziehen, da das Verständniss dieser Ausdrücke sich doch nach dem, was das Wesen des Sohnes sei, zu richten habe, und nicht umgekehrt das Wesen des Sohnes nach diesen

Ausdrücken zu bestimmen sei; denn die Bezeichnung sei nicht eher als das Wesen, sondern das Wesen eher als seine Bezeichnung. Wäre der Sohn ein Geschöpf, dann wären auch Ausdrücke, wie ἐποίησεν etc., eigentlich zu fassen; sei er aber γέννημα und υἱός dem Wesen nach, alsdann habe man die Worte ἐγένετο, ἐποίησε nicht eigentlich, sondern uneigentlich zu verstehen, ἐποίησε sei dann anstatt ἐγέννησε gebraucht. Oft habe die Schrift Söhne δούλους und Knechte τέκνα genannt; Sara habe Abraham Herr genannt, wiewol sie nicht seine Magd, Paulus den Onesimos Bruder, wiewol er ein Sklave gewesen sei *(c. Ar. 2, 3)*. Wie man nun nicht darum Knechte für Söhne und Söhne für Knechte u. s. w. halte, so müsse man nun auch nicht, wenn die Schrift in bewusster Art vom Sohne und Logos Gottes rede, sein Wesen verleugnen. Aber was die Schrift von Christo als dem γέννημα und Logos Gottes enthalte, das verdrehe und leugne man; wenn sie dagegen von ihm als ποίημα rede, so halte man sofort den Sohn Gottes für ein Geschöpf von Natur *(l. c. 4)*.

Ueber Hebr. 3, 2 sagt dann Athanasius, es bedeute, der Vater habe ihn, seinen Sohn, zum Menschen gemacht und uns zum Hohenpriester gesandt. Dies sei geschehen, indem der Logos, wiewol er Weltschöpfer sei, einen geschaffenen und gewordenen Leib angezogen habe. Aaron sei erst Mensch gewesen und darnach Hoherpriester geworden, indem er mit dem Hohenpriesterkleide bekleidet worden. So sei der Herr im Anfang der Logos, sei bei Gott und Gott gewesen, und darauf habe er, als es Gott gefallen, dass er für uns das Opfer darbringe, das Fleisch angenommen. Wie man nun, als es von Aaron geheissen: „Heute ist Aaron Hoherpriester geworden“, dies nicht so habe verstehen können: „Heute ist Aaron Mensch geworden“, ebensowenig könne man die Worte: „Der Vater hat ihn, den Sohn, zum Hohenpriester gemacht“, so deuten, als ob der Logos damit erst geschaffen und als Logos einen Anfang genommen hätte *(c. Ar. 2, 7. 8)*.

Wie Athanasius Hebr. 3, 2 auf das hohepriesterliche Amt des Herrn bezog, so Apostelgesch. 2, 36 auf das königliche Amt, das der Herr ebenfalls durch seine Menschwerdung erlangte. Unter Berufung auf 1 Mos. 27, 29. 37,

14*

wo sich *κύριον ποιεῖν* nicht auf die *οὐσία* Jakobs und Esaus, sondern auf die *ἐξουσία* derselben beziehe, sagt er, dass auch Apost. 2, 36 nur die durch die Menschwerdung über uns erlangte Herrschaft und königliche Stellung des Herrn im Auge habe. „Schon vorher zwar war er Herr und König (Ps. 110, 1 flg.); aber nachdem das Gesetz mit seinem Fluche und die Vergänglichkeit die Herrschaft über uns erlangt hatten, ist er durch seine Menschwerdung und durch die uns am Kreuze erworbene und in der Sendung des heil. Geistes mitgetheilte Erlösung in besonderer Weise unser Herr und wir sind seine Unterthanen geworden. Seine ewige Herrschaft, die er als Bild und Logos des Vaters und als Weltschöpfer über uns besass, wurde durch seine Menschwerdung und Erlösung wieder zur Erscheinung gebracht“ (*τὸ ἐποίησεν ἴσον τῷ ἀπέδειξεν, c. Ar. 2, 12—18.).*

Vor allen übrigen Schriftstellen bewegte sich aber der Streit um Prov. 8, 22—25, namentlich v. 22: *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.* Die Arianer beriefen sich auf diese Stelle nicht blos für die Lehre von der Kreatürlichkeit des Sohnes überhaupt, sondern auch für die besondere Bestimmung derselben, dass Gott den Sohn zur Vollziehung der Weltschöpfung geschaffen habe. Die Gegner aus dieser Hauptveste ihrer Irrlehre hinaus zu werfen, dieser Aufgabe widmet Athanasius fast den ganzen, 82 Kapitel umfassenden übrigen Theil der zweiten Rede gegen die Arianer.*) „Sie berufen sich ferner, sagt Athanasius, auf Prov. 8, 22 und behaupten, der Herr sei nach diesem Schriftworte ein *κτίσμα.* Wenn er aber, wie gezeigt worden, kein *ποίημα* ist, so ist er auch kein *κτίσμα,* wenn er nicht gemacht ist, so ist er auch nicht geschaffen; denn beides ist dasselbe. Aber wir wollen dies noch genauer zeigen *(c. 18).* Sie sagen, der Sohn sei ein Geschöpf, aber nicht wie andere Geschöpfe. Das aber ist Nichts als Heuchelei und Sophisterei. Denn Geschöpf ist Geschöpf, was von dem einen gilt, das gilt auch von dem

*) Von beiden Seiten wurde die LXX. als authentisch betrachtet. Bei der Darlegung des Streites haben wir natürlich das Verhältniss der ziemlich falschen Uebersetzung zum Grundtexte nicht zu untersuchen.

andern, ihr Wesen ist dasselbe, mögen ihre Arten auch noch so verschieden sein (*c. 19. 20*). Nach Joh. 5, 17. 19 thut der Sohn ganz dasselbe, was der Vater thut, nach Joh. 1, 3 sind alle Dinge durch ihn gemacht und ohne ihn ist Nichts gemacht, was gemacht ist; wenn nun auch er ein Geschöpf und gemacht wäre, so müsste er sich selbst gemacht haben und ferner müsste die Macht zu schaffen auch andern Geschöpfen eigen sein können, woraus dann wieder folgen würde, dass es seiner zum Schaffen gar nicht bedurft hätte. Aber weder Engel, noch Menschen haben Schöpfermacht. Wenn der Sohn Gottes sie besitzt und Gott durch ihn das Nichtseiende ins Dasein gerufen, so kann er nicht zu den Geschöpfen gehören, die nicht waren, sondern gerufen wurden. Nach Matth. 11, 27. Joh. 6, 46 ist er es auch allein, der den Vater kennt; wenn er nun ein Geschöpf wäre, so müssten die Geschöpfe überhaupt den Vater kennen, wie er, oder ausser ihm müsste es noch einen andern Sohn geben, auf den sich jene Worte bezögen (*l. c. 21. 22*). Nach Matth. 4, 11. Joh. 20, 28 *cf.* Jes. 45, 14 wird der Herr auch angebetet und zwar von Menschen und Engeln, und lässt das geschehen. Würde ihm diese Ehre als einem höheren Geschöpfe von niederen zu Theil, so müssten überhaupt die niederen den höheren anbetend dienen. Aber wo geschieht das? Petrus will sich nicht von Cornelius (Ap. 10, 26), der Engel nicht von Manoah (Richt. 13, 16), der Engel der Offenbarung nicht von Johannes (Off. 22, 9) anbeten lassen. Der Sohn muss also kein Geschöpf, sondern Gott sein, dem allein Anbetung gebührt; und so ist es, er ist der Herr der Heerschaaren und der Allmächtige, wie der Vater, und Alles, was der Vater hat, sagt er (Joh. 16, 15), das ist mein (*l. c. 23. 24*). Nach den Arianern sollen die Worte Prov. 8, 22 ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν beweisen, dass der Sohn zuerst und allein geschaffen sei. Aber wie kann er dann μονογενής genannt werden? Er wäre ja nur der Zeitfolge nach von den andern Geschöpfen zu unterscheiden, nach Natur und Verwandtschaft dagegen stände er mit ihnen auf Einer Stufe. Ja, wie könnte er als Geschöpf noch der μόνος und πρῶτος Entstandene sein? Da unter den Geschöpfen ein jedes simultan oder successiv von

dem andern abhängig ist und ihre Gesammtheit dadurch die Einheit des *κόσμος* bildet, so kann keines als einziges und erstes entstehen, sondern es entsteht mit allen zugleich, wenn sie sich auch an Herrlichkeit von einander unterscheiden. So entstanden die Sterne an Einem Tage auf Ein Schöpferwort, ferner das Geschlecht der Thiere u. s. w., wie auch das Geschlecht der Menschen; denn wenn Adam auch allein aus Erde gebildet ward, so waren die Seelen des ganzen Geschlechtes doch schon in ihm. Eben so ist es mit den Geschöpfen der unsichtbaren Welt; denn (nach Röm. 1, 20) *καθορῶμεν ἀπὸ τῆς φαινομένης κτίσεως τοῦ κόσμου τὰ ἀόρατα αὐτοῦ τοῖς ποιήμασι νοούμενα.* Sie sind alle gattungsweise auf einmal entstanden (*ὁμοῦ πάντα κατὰ γένος συνέστη*). Darum zählt der Apostel (Kol. 1, 16) sie auch nicht als einzelne auf, so dass er sagte: *εἴτε ἄγγελος, εἴτε θρόνος, εἴτε κυριότης καὶ ἐξουσία,* sondern nennt sie auf einmal alle nach der Rangordnung: *εἴτε ἄγγελοι, εἴτε ἀρχάγγελοι, εἴτε ἀρχαί**). So verhält es sich mit der Entstehung der Geschöpfe. Gehörte der Sohn zu diesen, so könnte er also nicht, wie die Arianer wollen, zuerst und allein, sondern müsste mit den andern Mächten**) zugleich geworden sein" *(l. c. 48. 49).* — In dieser Deduktion sind eigentlich zwei Argumente durch einander gewoben***), die beide zwar denselben Zweck haben, nämlich zu zeigen, dass der Sohn als Geschöpf unmöglich einmal ganz allein existirt haben könne, die aber doch aus einander zu halten sind. Das eine Argument fasst die Gesammtheit aller Kreaturen als *κόσμος* ins Auge, und behauptet, dass der im Begriff des *κόσμος* liegende und alle Dinge umfassende Zweckbegriff jedes Geschöpf in eine nothwendige Beziehung zu allen andern setze und ohne diese Beziehung nicht zu denken sei; darum sei der Begriff eines vor allen

---

*) Die Abweichung von dem Schrifttexte hat wohl nur in der Anführung aus dem Gedächtnisse ihren Grund.

**) Die Lesart schwankt zwischen *μετὰ τῶν ἄλλων δυνάμεων* und *μετ' ἄλλων.*

***) Darauf scheint auch die vorstehend bemerkte Verschiedenheit der Lesart zu beruhen.

übrigen Dingen existirenden Geschöpfes widersinnig. Dies Argument richtet sich gegen das πρῶτος und μόνος zugleich. Das andere Argument fasst den Begriff der Gattung ins Auge und behauptet, dass alle Kreaturen im Himmel und auf Erden als Gattungen geschaffen seien und eine einzelne Kreatur, die nicht andere ihrer Art neben oder doch in sich habe, dem Begriff der Kreatur widerspreche. Dieses Argument ist nicht sowol gegen das πρῶτος, als gegen das μόνος gerichtet. — Die Arianische Erklärung von Prov. 8, 22 wird also zunächst als unvereinbar mit der übrigen Schriftlehre von Christo, wie mit der Weltordnung dargestellt. Aber wie ist die Stelle denn zu verstehen? „Das Wort, sagt Athanasius, gehört zu den Sprichwörtern. In Sprichwörtern ist der Sinn nicht ein oben aufliegender und unmittelbarer, sondern ein verborgener und als solcher erst zu enthüllen. Wäre das Wort ἔκτισέ με in Bezug auf einen Engel oder anderes Geschöpf geschrieben, so dürfte es im unmittelbaren Sinne verstanden werden. Wenn aber die Weisheit Gottes, in der alle Kreaturen geschaffen sind, so von sich redet, was liegt dann näher, als anzunehmen, dass sie mit dem ἔκτισε nicht etwas dem ἐγέννησε Widerstreitendes habe sagen, sich auch nicht zu den Geschöpfen zählen, sondern einen Gedanken ausdrücken wollen, wie er sich Prov. 9, 1 findet: „Die Weisheit baute sich ein Haus.“ Das Haus ist aber offenbar unser Leib, durch dessen Annahme die Weisheit Mensch ward (*l. c. 44*). Somit deutet der Logos durch Salomo nicht auf sein göttliches Wesen, auch nicht auf seine ewige Zeugung aus dem Vater hin, sondern auf seine menschliche Natur und auf das, was zu unserer Erlösung geschehen ist. Er sagt nicht: „Ich bin ein Geschöpf“ oder „ward Geschöpf“, sondern nur ἔκτισέ με. Diese Ausdrucksweise bezeichnet nicht schlechthin das Wesen oder die Zeugung, sondern sagt oft nur, dass etwas Anderes um denjenigen geworden sei, von dem die Rede ist. David sagt Ps. 102, 19: „Das Volk, das geschaffen wird, wird den Herrn loben“, und Ps. 51, 12: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz“, und Paulus Eph. 4, 24: „Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist.“ Damit aber sagt David nicht, dass ein Volk

seinem Wesen nach geschaffen, er bittet nicht, dass ihm ein anderes Herz ausser dem, was er besass, eingepflanzt werde, sondern er hat nur die göttliche Erneuerung im Auge; und eben so wenig will Paulus, dass wir einen ganz andern Menschen anziehen sollen, sondern redet nur von dem tugendhaften Leben eines gottähnlichen Menschen. So muss man auch Prov. 8, 22 bei dem Worte *ἔκτισέ με* nicht an das Wesen und die Zeugung des Herrn denken, sondern an den um ihn gewordenen Menschen *(l. c. 45. 46)*. Es heisst also Prov. 8, 22 so viel als: „Der Vater bereitete mir einen Leib (Hebr. 10, 5) und für Menschen schuf er mich um ihres Heiles willen.“ Wie wir denn auch, wenn wir hören: „Das Wort ward Fleisch“, nicht den ganzen Logos für Fleisch geworden halten, sondern es dahin verstehen, dass er Fleisch angezogen habe, und wie wir, wenn wir hören, dass Christus für uns ein Fluch geworden (Gal. 3, 13), für uns zur Sünde gemacht sei (2 Kor. 5, 21), ihn nicht ganz für Fluch und Sünde halten, sondern es so auffassen, dass er den Fluch für uns auf sich genommen, die Sünde für uns getragen habe: so müssen wir auch Prov. 8, 22 nicht dahin verstehen, dass wir den ganzen Logos für ein Geschöpf halten, sondern dass ihm Gott für uns einen Leib anschuf, damit wir in ihm erneuert und vergöttlicht würden *(l. c. 47)*. Dass dies die rechte Auslegung der Stelle ist, geht auch daraus hervor, dass er, der als Sohn Gott zum Vater hatte, ihn in derselben Herr nennt, was eben darauf beruht, dass er durch seine Menschwerdung Knechtsgestalt annahm. Dass er nämlich genau zwischen Vater und Herr unterschied, folgt aus den Worten Matth. 11, 25, wo er sagt: „Ich preise dich, Vater“, und dann weiter: „Herr des Himmels und der Erde.“ Hier nennt er Gott in Bezug auf sich Vater, in Bezug auf die Geschöpfe Herr *(l. c. 50)*. So nennt er also, nachdem er geworden ist wie wir, den Vater mit Recht einen Herrn, damit wir, die wir Knechte von Natur sind, nachdem wir den Geist des Sohnes empfangen, den, der an sich Herr ist, um der Gnade willen getrost Vater nennen dürfen. Aber wie wir, wenn wir Gott den Herrn Vater nennen, nicht das ursprüngliche Knechtsverhältniss, da wir doch seine Werke sind, ver-

leugnen, so muss man auch nicht, wenn der Sohn nach Annahme seiner Knechtsgestalt sagt: „Der Herr hat mich geschaffen“, seine ewige Gottheit leugnen und Schriftworte, wie Joh. 1, 1—3 und Kol. 1, 16 in Abrede stellen. Darnach erklärt sich denn auch der Zusatz *εἰς ἔργα αὐτοῦ*. Er deutet auf das für die Werke Gottes bestimmte Erlösungswerk, auf die Wiederherstellung derselben, die durch das Erscheinen des Herrn unter den Werken als Eines ihres Gleichen (daher *ἔκτισέ με*) bedingt war (l. c. 51). Es ist also mit dem Herrn, wie mit einem Sohne, den der Vater, nachdem seine Knechte von Feinden um ihrer Fahrlässigkeit willen überwältigt und gefangen sind, zu ihrer Befreiung sendet und der nun, um nicht erkannt zu werden und um an den Ort seiner Bestimmung zu gelangen, Gestalt und Haltung eines Knechtes annimmt, und dann auf die Frage: „Wozu das?“ antwortet: „Der Vater hat mich so gestaltet“, womit er sich dann nicht als Knecht, auch nicht seinen Ursprung, sondern nur die ihm später übertragene Fürsorge bezeichnet *(l. c. 52)*. Ferner ergiebt sich daraus auch der Sinn der Worte *ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*. Nachdem der erste Weg zum Paradiese durch Adam verloren war und wir uns statt dessen zum Tode hinwandten, da nahm der Logos in seiner Liebe zu den Menschen und auf den Rathschluss des Vaters das geschaffene Fleisch an, damit er das Fleisch, das der erste Mensch durch seine Uebertretung tödtete, durch das Blut seines Leibes wieder lebendig mache und uns, wie der Apostel sagt (Hebr. 10, 20), einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, das ist durch sein Fleisch, wieder herstelle. Indem wir in ihm den Anfang einer neuen Schöpfung haben, so haben wir ihn zum Anfange der Wege dieser Schöpfung, wie er von sich auch sagt: „Ich bin der Weg“ (Joh. 14, 6). Dasselbe sagt der Apostel (Kol. 1, 18): „Er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde, welcher ist der Anfang und der Erstgeborne von den Todten, auf dass er in allen Dingen den Vorgang habe“ *(l. c. 65)*. Indem also der Heiland nach dem Fleische geschaffen und der Anfang eines neuen Geschlechts ward und unser menschliches Fleisch als Erstling annahm, ist auch nach ihm das kommende Geschlecht geschaffen,

wie David geweissagt hat (Ps. 22, 31. 32; 102, 19), *l. c. 66.* Das Wort ἔκτισε sagt also nicht, dass das Wesen des Logos geschaffen sei, sondern es bezieht sich auf die Erneuerung unseres Geschlechts, es bezieht sich auf uns, die wir in ihm von neuem geschaffen sind, wie denn auch Paulus (Eph. 2, 10) sagt: „Wir sind Gottes Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken" (*l. c. 56*).

Wie Prov. 8, 22, so bezieht sich der folgende Vers: *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με* auf die Menschwerdung des Logos, nicht aber auf seine Gottheit. Durch seine Menschwerdung ist der Grund zu einem neuen Geschlechte gelegt und dies Geschlecht sind wir. Auch Paulus erkannte das, indem er schrieb: „Einen andern Grund kann Niemand legen u. s. w." (1 Kor. 3, 10 etc.). Wie der Aufbau, so muss auch das Fundament sein. Seiner göttlichen Natur aber können wir nicht gleich sein; durch seine Menschwerdung ward er erst unsers Gleichen. Durch sie ist er darum unser Grund geworden, damit wir auf ihn gebauet und ein Tempel des heil. Geistes würden. Wie aber ein Grundstein, bevor er als solcher gelegt wird, schon in der Tiefe der Erde ruht, so hat der Herr, als er Grundstein ward, nicht erst angefangen zu sein, sondern war schon vorher als Logos. Aber als er unsern Leib anzog, da hiess es *ἐθεμελίωσέ με*, was denn so viel ist als: *λόγον ὄντα με περιέβαλε γηΐνῳ σώματι* (*l. c. 73. 74*). Das Wort *πρὸ τοῦ αἰῶνος* aber bezieht sich auf den ewigen Rathschluss der Erlösung. Gott wusste vorher, dass wir sein Gebot übertreten und aus dem Paradiese verstossen werden würden, und bereitete in dem Logos, durch den wir geschaffen sind, schon vor der Grundlegung der Welt unsere Erlösung vor, wie auch Paulus das lehrt (2 Tim. 1, 8—10. Eph. 1, 3—5), *l. c. 75.* So hat er also, ehe die Berge gegründet wurden und die Quellen hervorgingen*), in ihm unser Leben gegründet, damit wir, wenn auch die Erde und die Berge und die Gestalten aller sichtbaren Dinge am jüngsten Tage vergingen, nicht auch wir vergingen, sondern nach einem kurzen zeitlichen Tode auferstehen und ewig leben könnten. Weil unser Leben

*) Prov. 8, 23[b]. 24. 25[a] bezieht also Athanasius noch auf 23[a].

vor allen Dingen dieser Welt in Christo gegründet und bereitet ist, werden wir auch nach allen Dingen dieser Welt leben und bestehen können (*l. c. 76*).

Aber Prov. 8, 22 braucht man nicht auf die Menschwerdung des Logos und die Erlösung unseres Geschlechts zu beschränken, sondern kann es auch auf die Schöpfung der Welt beziehen. Gott hat ja Alles in dem Eingebornen, der seine Weisheit ist, geschaffen. Damit die Welt nicht nur sei, sondern auch schön und gut sei, gefiel es Gott, die Weisheit mit in die Geschöpfe hinabsteigen zu lassen, einem jeden Geschöpfe ein Abbild seines Ebenbildes einzudrücken. Indem also ein Abbild der Weisheit oder des Logos uns und allen Werken Gottes eingeschaffen ist, darum sagt die wahrhaftige Weisheit oder der wahre Logos, indem er das Abbild auf sich bezieht: „Der Herr hat mich geschaffen für seine Werke" (*l. c. 78*). Als die Menschen nun aber den Sohn in dem Bilde der Weisheit, das der Welt eingeprägt war, und darum auch den Vater nicht erkannten, da liess der Vater ihn Fleisch annehmen und Mensch werden. Es ist ein und dieselbe Weisheit, welche durch das den Geschöpfen eingeprägte Bild sich und den Vater offenbarte und welche später Fleisch ward" (*l. c. 81*).

Während also nach dem Bisherigen Prov. 8, 22—25ᵃ auf das Verhältniss bezogen wird, in welches der Logos theils schon bei der Schöpfung, theils bei der Erlösung zur Welt und insbesondere dem Menschengeschlechte getreten ist, bezieht Athanasius die Worte v. 25ᵇ: *πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με*, auf die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater. Er weist darauf hin, wie sich in diesen Worten keinerlei Beziehung zu den Kreaturen, wie v. 22 in dem *εἰς ἔργα* liege, angedeutet finde, indem eben bei der Zeugung aus dem Wesen des Vaters nicht von einem Zwecke oder einem Grunde (*διατί, αἰτία*) die Rede sein könne, wie ihn v. 22 enthalte. Es entspreche v. 25ᵇ, insofern es ohne alle Beziehung zur Welt gesagt sei, dem Worte Joh. 1, 1: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* (*l. c. 56*). Dass Prov. 25ᵇ nicht gleichen Inhalt habe mit den vorhergehenden Worten, sei auch an der Partikel des Gegensatzes (*δὲ*) zu erkennen, ferner an der Bestimmung

πρὸ πάντων βουνῶν, was dem *ἀρχὴν ὁδῶν* v. 22 gegenüber stehe und den Gezeugten von allen geschaffenen Dingen unterscheide (*l. c. 61*). Athanasius hätte sich auch auf die Präsensform *γεννᾷ* im Gegensatze zur Aoristform *ἔκτισε* berufen können. Die Arianer wollten nun *γεννᾷν* und *κτίζειν*, *γέννημα* und *κτίσμα* nicht unterschieden wissen, indem sie sich auf Stellen wie Deut. 32, 6 und 18*) bezogen, wo *γεννᾷν* und *κτίζειν* als gleichbedeutend gebraucht sei. Athanasius macht dagegen geltend, dass Moses die Hervorbringung des Menschen immer durch *κτίζειν* ausdrücke. Aber indem sie zu Söhnen Gottes berufen seien und Gott als ihrem Vater dienen sollten, statt dessen jedoch den Göttern dienstbar geworden seien, habe er durch *γεννᾷν* v. 18 die väterliche Liebe bezeichnen und ihnen ihren Undank zu Gemüthe führen wollen. Es sei allein Freundlichkeit Gottes, dass er deren Vater aus Gnade werden wolle, deren Schöpfer er sei. Das geschehe aber nach Joh. 1, 12. 13 durch die Aufnahme des Logos, indem Gott den Geist des Sohnes, der schreie: „Abba, lieber Vater“, in unsere Herzen sende (Gal. 4, 6). Dadurch würden wir aber nicht *φύσει*, sondern *θέσει καὶ κατὰ χάριν* Söhne Gottes; zuerst würden wir geschaffen, dann durch den Geist des Sohnes gezeugt, und Kinder Gottes, ohne dabei aufzuhören, von Natur Geschöpfe zu sein. Dagegen sei der Sohn Sohn von Natur und bleibe es trotz seiner Menschwerdung (*l. c. 58. 59*). Es verhalte sich mit uns also grade umgekehrt, wie mit dem Logos; für uns sei Gott erst Schöpfer und zwar von Natur, werde dann Vater und zwar aus Gnade, dem Herrn aber sei er Vater von Natur, werde ihm erst Schöpfer aus Gnade gegen uns (*l. c. 61*).

Wie auf Prov. 8, 22, so beriefen sich die Arianer auch auf Kol. 1, 15: *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Sie behaupteten, dass hier der Sohn wenn auch der Erstling der ganzen Schöpfung genannt, doch zu der Schöpfung und den Geschöpfen seinem Wesen nach

---

*) V. 6: *Οὐκ αὐτὸς οὗτός σου πατὴρ ἐκτίσατό σε καὶ ἐποίησέ σε καὶ ἔπλασέ σε;* V. 18: *Θεὸν τὸν γεννήσαντά σε ἐγκατέλιπες καὶ ἐπελάθου θεοῦ τοῦ τρέφοντός σε;*



gezählt werde. „Wenn das wäre, sagt Athanasius, so wäre er der Bruder und Wesensgenosse auch der unvernünftigen und seelenlosen Kreaturen, von denen er sich nur der Zeit seiner Entstehung nach unterschiede. Das Wort muss einen andern Sinn haben. Der Sohn ist *μονογενής* und *πρωτότοκος* zugleich. Aber das könnte er nicht sein, wenn die beiden Ausdrücke nicht verschiedenartige Beziehung hätten, *μονογενής* nämlich auf die Zeugung aus dem Vater, *πρωτότοκος* dagegen auf die *εἰς τὴν κτίσιν συγκατάβασιν καὶ τὴν τῶν πολλῶν ἀδελφοποίησιν* (Schöpfung und Erlösung) zu beziehen wäre. Als Eingeborner hat er keine, als Erstgeborner hat er viele Brüder. Im Verhältnisse zu Gott wird er stets der Eingeborne genannt (Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 9), im Verhältnisse zur Welt der Erstgeborne. Dieses ist er um der Liebe des Vaters zu den Menschen willen, indem Gott nicht nur wollte, dass in seinem Logos Alles bestehe (Schöpfung), sondern auch dass die Kreatur durch ihn frei werde von dem Dienste des vergänglichen Wesens zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21). Indem dies geschieht, wird er nicht blos der Erstgeborne aller derer, die Gottes Kinder werden, sondern auch der ganzen Schöpfung“ (*c. Ar. 2, 62—64*).

Auch an Hebr. 1, 4: *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα,* schloss sich die Streitfrage. Die Arianer legten den Nachdruck auf *γενόμενος,* wodurch der Sohn als geworden bezeichnet werde, wie die Engel, wenn er auch dem Range nach über ihnen stehe. Athanasius sagt dagegen, dass man *γενόμενος* nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit *κρείττων* auffassen müsse; *κρείττων* aber bezeichne nicht einen quantitativen, sondern qualitativen Unterschied, eine Wesensdifferenz. Wenn Jemand Dinge verschiedenen Wesens (*τὰ ἑτερογενῆ*) mit einander vergleiche, dann bediene er sich zur Bezeichnung des Unterschiedes (*τὸ διαλλάττον*) des Ausdruckes *κρείττων.* So heisse es z. B. LXX. Prov. 8, 11, wo die Weisheit mit Edelsteinen verglichen werde: *κρείττων σοφία λίθων πολυτελῶν;* denn zwischen jener und dieser herrsche ein Unterschied des Wesens. Darum nenne auch der Sohn

Joh. 14, 28 den Vater nicht *κρείττων*, sondern *μείζων*, weil eben kein Wesensunterschied unter beiden herrsche. Der Sohn habe keine Wesensverwandtschaft mit den Engeln und Geschöpfen; denn sonst hätte der Apostel ihn nicht zu gleicher Zeit (Hebr. 1, 8. 10. 11) als Gott, als Weltschöpfer, als ewig bezeichnen können. Nicht auf Wesensgleichheit beruhe die Zusammenstellung mit den Engeln, sondern auf Wesensverschiedenheit. Es habe gesagt werden sollen: „Eben so sehr, wie sich der Sohn von einem Knechte unterscheidet, eben so hoch ist der Dienst des Sohnes über den Dienst der Engel erhaben.“ „Das Gesetz nämlich, das durch Engel verkündet ward, machte Keinen vollkommen (Hebr. 7, 19); die Menschwerdung des Logos aber vollendete des Vaters Werk. Und ferner, zur Zeit des Gesetzes, dem die Engel dienten, von Adam bis Moses (Röm. 5, 14) herrschte der Tod; die Erscheinung des Logos aber vernichtete ihn. Früher war Gott nur in Judäa bekannt; nun aber ist der Schall ausgegangen in alle Lande, die ganze Erde ist voll der Erkenntniss Gottes, die Jünger haben gelehret alle Völker und es ist erfüllt, was geschrieben war: Sie werden alle Gottes kundig sein. Und damals (zur Zeit des Dienstes der Engel) herrschte das Vorbild; nun aber ist die Wahrheit erschienen.“ Auf die Erhabenheit des Amtes Christi über das der Engel, auf den wesentlichen Unterschied beider, beziehe sich der Apostel denn auch an andern Stellen seines Briefes (Hebr. 7, 22; 8, 6; 7, 19; 9, 23), und bediene sich dabei des Ausdruckes *κρείττων*. Derselbe werde also in dem ganzen Briefe auf den Herrn bezogen, grade insofern er ein Anderer sei, als die Geschöpfe (*c. Ar. 1, 55—59*).

Auch auf Hebr. 7, 22 (*κατὰ τοσοῦτον κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς*) beriefen sich die Arianer, um aus dem *γέγονε* den Begriff der Kreatur abzuleiten. Athanasius sagt, auch hier sei zu erwidern, dass das Wort sich nicht im entferntesten auf die *οὐσία*, sondern auf die Menschwerdung und das dadurch bedingte Werk des Sohnes beziehe, indem er das, was nach Röm. 8, 3 dem Gesetze des A. Bundes unmöglich war, vollbrachte, nämlich uns durch sein stellvertretendes Leiden von der Sünde und dem Tode zu erlösen und

zum Wandel im Geiste fähig zu machen (*c. Ar. 1, 60*). So wenig von Gott dem Vater gesagt werde, dass er seinem Wesen nach geworden sei, wenn es Ps. 9, 10 und an ähnlichen Stellen heisse: ἐγένετο κύριος καταφυγὴ τῷ πένητι, eben so wenig habe man Ausdrücke der erörterten Art auf das Wesen des Sohnes zu beziehen, sondern müsse sie von dem durch ihn den Menschen zu Theil werdenden Heile verstehen (*l. c. 62. 63*).

Wie Prov. 8, 22 von den alttestamentlichen Schriftstellen, so war Phil. 2, 5—11 von den neutestamentlichen diejenige, auf welche sich die Arianer am nachdrücklichsten beriefen. Athanasius behandelt den auf diese Stelle bezüglichen Kontrovers *c. Ar. 1, 37—45*. „Die Arianer, sagt er, berufen sich auf Phil. 2, 9. 10 und Ps. 45, 8 um darzuthun, dass der Herr erst zum Lohne seiner Tugend erhöhet und in dieser Erhöhung Sohn Gottes und Gott genannt worden sei.“ Verhielte es sich so, so wäre der Sohn nicht in einer andern Weise Sohn, als andere Menschen, wäre es nicht von Natur, sondern aus Gnade, wäre es nur so lange, als sein sittliches Verhalten sich nicht änderte (*l. c. 37*). Er wäre auch erst seit seiner Menschwerdung und dem während derselben bewiesenen Gehorsam Sohn Gottes; denn darauf gründet sich nach Phil. 2, 7. 8. 10 seine Erhöhung. Aber was war er denn vorher? Entweder er war etwas Anderes, als Sohn, oder war überhaupt noch nicht. Das aber ist die Irrlehre der Juden und Samosatener, und darum sollten sich die Arianer wie die Juden beschneiden lassen und auf den Christennamen verzichten. Wenn er vor seiner Menschwerdung nicht war oder durch sie etwas Besseres wurde, wie hat denn durch ihn Alles werden, wie hat der Vater sich in ihm, dem noch nicht Vollkommenen, freuen können? Wenn er erst nach seinem Tode als Mensch angebetet wurde, wie haben ihn denn schon Abraham im Zelte (Gen. 18, 2) und Moses im Busche (Exod. 3) anbeten können, und wie konnte Daniel (7, 10) sagen, dass ihm tausend mal tausend dieneten? Wie hat er selbst von einer Herrlichkeit reden können, die er vor der Welt beim Vater besessen habe (Joh. 17, 5)? Also er ist nicht Mensch und als solcher später Gott geworden, son-

dern Gott und darnach Mensch geworden, damit er uns vergöttliche. Wie könnten vor seiner Menschwerdung Menschen die Sohnschaft und die Vergöttlichung erlangt haben, wenn nicht durch ihn, den Logos und Sohn Gottes? Wenn aber Alle, die Söhne und Götter genannt wurden, durch den Logos dazu gelangten, wie er solches Joh. 10, 35*) sagt, so ist er vor Allen der wahrhaftige Sohn und der wahrhaftige Gott, er ist es seinem Wesen nach von Natur (*φύσει κατ' οὐσίαν*) und ist es nicht erst zum Lohne für seine Tugend geworden (*l. c. 38. 39*). So viel gegen ihre unvernünftigen Gedanken! Nun aber zur Auslegung des Wortes selbst, um noch klarer das unwandelbare göttliche Wesen des Sohnes darzuthun. Der Apostel schreibt also den Philippern: *Τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων .... εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.* Was kann nun wohl klarer und deutlicher sein, als diese Worte? Er ist nicht aus einem Geringeren ein Grösserer geworden, sondern nahm vielmehr, während er Gott war, Knechtsgestalt an und eben dadurch ward er nicht vollkommener, sondern erniedrigte sich. Wo ist denn nun bis dahin von einem Lohne der Tugend, von einem in der Erniedrigung geschehenden Wachsthume und Besserwerden die Rede? Als Gott kann er unmöglich erhöhet werden. Wenn Gott der Höchste ist, muss es auch sein Logos sein. Der, welcher im Vater ist und in Allem dem Vater gleich, bedarf keinerlei Zunahme und Erhöhung. Wie brauchte er sich zu erniedrigen, um zu empfangen, was er bereits besass? Welcher Gnade bedarf der, welcher die Gnade spendet? Wie konnte der einen Namen zur Anbetung empfangen, der immer in seinem Namen angebetet wurde? Bevor er Mensch wurde, riefen zu ihm die Heiligen (Ps. 20, 8; 54, 3), beteten ihn die Patriarchen und Engel an (Ps. 97, 7. Hebr. 1, 6). Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos; aber um unsertwillen ist er später Fleisch geworden, und der nun

---

*) *Εἰ ἐκείνους εἶπε θεούς, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο.* Unter *ὁ λόγος* versteht also Athanasius nicht die Offenbarung, sondern den Sohn Gottes.

gebrauchte Ausdruck ὑπερύψωσε bezeichnet nicht, dass das Wesen des Logos erhöht sei, denn er war und ist Gott immer gleich, sondern die Erhöhung bezieht sich auf die menschliche Natur. Darum ist nicht vor, sondern nach seiner Menschwerdung von einer Erhöhung die Rede. Wo Niedrigkeit herrscht, da allein kann Erhöhung stattfinden, und wenn um der Annahme des Fleisches willen von Erniedrigung geredet wird, so bezieht sich offenbar auch die Erhöhung auf das Fleisch. Der Mensch war es, welcher der Erhöhung bedurfte. Weil nun der Logos die Knechtsgestalt annahm und um unsertwillen in seinem Fleische den Tod ertrug, damit er für uns durch seinen Tod sich Gott darbringe, darum wird auch von ihm als einem Menschen gesagt, dass er für uns erhöhet sei, damit wir, wie wir durch seinen Tod in ihm alle sterben, so auch in ihm erhöhet werden, indem wir von den Todten auferstehen und in den Himmel gehen, wo er als Vorläufer für uns eingegangen ist (Hebr. 6, 20). Wie er, indem er Alle heiliget, sagt, dass er sich für uns dem Vater heilige (Joh. 17, 19), nicht damit der Logos heilig werde, sondern damit er uns alle in sich heilige, so auch bezeichnet das Wort, „Gott erhöhete ihn", nicht, dass er, der Logos, erhöhet wurde, sondern dass wir erhöhet wurden in ihm und in die Pforten des Himmels, die nicht ihm, sondern uns verschlossen waren, eingingen. Von solcher Erhöhung redete zuvor auch der heil. Geist Ps. 89, 17. 18 (*c. Ar. 1, 40, 41*). Demgemäss ist auch das, was v. 9—11 von seinem Namen und seiner Anbetung gesagt ist, aufzufassen. Es ist nicht um des Logos willen geschrieben; denn er war längst der Angebetete, bevor er Mensch wurde. Es ist vielmehr um unsertwillen von ihm ausgesagt; denn wie er als Mensch starb und erhöhet wurde, so hat er als Mensch die Anbetung erlangt, die er stets als Gott besass. Wie er als Logos und in göttlicher Gestalt angebetet wurde, so lag auch, als er Mensch geworden und Jesus genannt war, die ganze Schöpfung zu seinen Füssen und beugte in dem Namen Jesu die Kniee und bekannte, dass die Menschwerdung des Logos und das dem Fleische nach ertragene Todesleiden desselben nicht zur Unehre seiner Gottheit, sondern zur Ehre

Gottes des Vaters gedient habe. Denn Ehre des Vaters ist es, dass der verlorene Mensch wiedergefunden, und der getödtete wieder lebendig und ein Tempel Gottes wurde. Dass also der Sohn Gottes auch nach seiner Menschwerdung angebetet wird, das ist für uns Gnade (*ἐχαρίσατο* v. 9.) und Erhöhung und die himmlischen Mächte, die ihn auch im Namen Jesu anbeten, werden sich nicht wundern, wenn sie uns alle als seines Leibes Genossen in das himmlische Reich eingeführt sehen (*l. c. 42*). So ist also das *ὑπερύψωσεν* und *ἐχαρίσατο* um unsertwillen geredet. Denn all die Gnade, die er als Mensch erlangt hat, haben wir erlangt um unserer Verwandtschaft mit seiner Natur willen (*l. c. 43*). Man könnte auch das Wort *ὑπερύψωσε* ganz besonders auf seine Auferstehung von den Todten beziehen. Der Sinn wäre dann dieser: Er ward Mensch und erniedrigte sich bis zum Tode; darum hat ihn Gott auch erhöhet durch die Auferstehung. Das *διό* würde auch dann nicht auf einen Lohn der Tugend deuten, sondern die Ursache der Auferstehung angeben, nämlich dass er Mensch gewordener Gott war. Alle übrige Menschen starben, weil sie allein von Adam stammten und der Tod über sie herrschte; er aber war der andere Mensch vom Himmel (1 Kor. 15, 47), der Fleisch gewordene Logos, und darum konnte er vom Tode nicht gehalten werden. Es entspräche dann die Stelle dem Worte des Petrus Ap. 2, 24 (*l. c. 44*). Dass aber die Erhöhung von dem Logos ausgesagt wird, wiewol sie sich nur auf seine Menschheit bezieht, das hat darin seinen Grund, dass es sein Leib, seine menschliche Natur war, mit der sie vorging, und sein Leib nicht ausserhalb seines göttlichen Wesens war. Aber während aus diesem Grunde von dem Logos gesagt wird, dass er erhöhet sei, ist er es doch auch selbst, der die Erhöhung verleiht, da der Vater Alles, was er wirkt und verleiht, durch den Sohn wirkt und darreicht. So erscheint er also als der Erhöher und Erhöhete zugleich, als der Erhöher nach seiner Gottheit, als der Erhöhete nach seiner Menschheit (*l. c. 45*). Jesus Christus, gestern, heute und derselbe in Ewigkeit, der ewig Unwandelbare, er ist derselbe, der giebt und nimmt, giebt als Logos, nimmt als Mensch“ (*l. c. 48*).

Während die Arianer, um die Kreatürlichkeit des Sohnes Gottes darzuthun, sich auf die erörterten Schriftstellen insofern bezogen, als sie durch dieselben den kreatürlichen Ursprung desselben zu beweisen suchten, beriefen sie sich zu eben jenem Zwecke auf andere, nach denen auch die Zuständlichkeit des Herrn als eine kreatürliche, nämlich als eine mannichfach beschränkte und eine sich entwickelnde erschien. „Wie kann der der Sohn Gottes von Natur und Gott wesensgleich sein, bemerkten sie, der selbst sagt, dass ihm die Gewalt (Matth. 28, 18), das Gericht (Joh. 5, 22) und überhaupt Alles (Joh. 3, 35. Matth. 11, 27) von Gott dem Vater erst ertheilt sei! Wäre er Gottes Sohn von Natur, so hätte er nicht nöthig, Alles erst zu empfangen. Wie kann der die wahrhaftige Macht Gottes von Natur sein, der zur Zeit seines Leidens sprach: «Meine Seele ist betrübt bis in den Tod. Ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir!» Wäre er Gottes Macht gewesen, so hätte er sich nicht gefürchtet, sondern Andere mit Kraft erfüllt. Wenn er ferner die wahrhaftige Weisheit des Vaters wäre, wie kann es denn von ihm heissen: «Er nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen!» Als er nach Bethanien kam, fragte er, wo Lazarus liege. Zu einer andern Zeit sagte er zu seinen Jüngern: «Wie viel Brode habt ihr?» Wie kann der die Weisheit selbst sein, der an Weisheit zunahm und so viele Dinge nicht wusste! Wie kann der des Vaters Logos sein, der am Kreuze rief: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!» und der die Stunde des Gerichts nicht kannte, während doch der Vater nie ohne seinen Logos ist und Nichts ohne diesen vollbringt. Weil er ein Geschöpf war, darum hat er so geredet und ist bedürftig gewesen; denn das ist der Geschöpfe Art“ *(c. Ar. 3, 26.)*

„Die Arianer, erwidert hierauf Athanasius, stehen in ihrem Unglauben und ihrer Gottlosigkeit mit den Juden durchaus auf Einer Stufe. Diese sagen: Wie kann er, der Mensch ist, Gott sein! Jene: Wie konnte er, wenn er Gott war, Mensch werden! Diese: Wäre dieser Gottes Sohn, so erduldete er nicht das Kreuz. Jene: Wie könnt ihr den Gottes Sohn und Logos nennen, der das Kreuz erduldete! Diese

rufen: Ist dieser nicht Joseph's Sohn, kennen wir nicht seinen Vater und seine Mutter; wie sagt er denn: Ehe Abraham war, bin ich! Ich bin vom Himmel hernieder gekommen! Jene: Wie kann der Logos und Gott sein, der schläft, wie ein Mensch, weint und klagt wie ein Mensch! Diese wie jene, Juden und Arianer, verleugnen um der menschlichen Dinge willen, die der Heiland erduldete, um seines Fleisches willen die Gottheit des Logos *(c. Ar. 3, 27)*. Wir, ihr Arianer, ruft Athanasius aus, sind Christen und wir verstehen die evangelischen Berichte über den Herrn, wie es sein muss. Wir steinigen ihn nicht, wie die Juden, wenn wir ihn über seine ewige Gottheit reden hören, und ärgern uns nicht, wie ihr, wenn er als Mensch um unsertwillen in der Sprache menschlicher Armuth redet. Das eben ist das Eigenthümliche der heil. Schrift, ein Doppeltes von dem Heilande zu verkünden, dass er als Logos und Abglanz des Vaters immer Gott war und dass er später um unsertwillen Mensch ward. Diese doppelte Aussage zieht sich durch die ganze heilige Schrift hindurch *(l. c. 28. 29)*. Er ist nicht blos zu einem Menschen gekommen, wie zur Zeit der Propheten, ihn zu heiligen und sich ihm zu offenbaren, sondern er ist Menschensohn geworden. Darum wird einerseits Alles von ihm gesagt, was dem Fleische eigen ist, zu hungern, zu dursten, zu leiden, zu ermatten u. s. w.; andererseits that er Alles, was zu den Werken des Logos gehört, Todte zu erwecken, Blinde sehend zu machen u. s. w. Einerseits trug der Logos die Schwachheiten des Fleisches als seine eigenen, denn es war sein Fleisch; andererseits diente das Fleisch den Werken der Gottheit, denn es war Gottes Leib. Der Prophet sagt darum mit Recht: «Er trug (βαστάζειν) unsere Schwachheiten», und nicht blos: «Er heilte sie», damit es nicht scheine, als wäre er ausserhalb des Leibes gewesen und hätte ihn nur von aussen geheilt“ *(c. Ar. 3, 30. 31)*.

Während also die Arianer von der Unvereinbarkeit einer vollkommen göttlichen mit einer vollständig menschlichen Natur, wie die Juden, ausgingen, verharrte Athanasius auf Grund der Schrift beharrlich bei der Vereinigung der einen mit der andern, und führte Alles, was die Schrift über den Herrn

aussagt, auf eine der beiden Seiten seines Wesens zurück, ohne dabei die andere von der Theilnahme auszuschliessen. Demgemäss verfuhr er auch dem bedenklichsten Vorwurfe der Arianer gegenüber, dass nämlich der Herr viele Dinge nicht gewusst habe. *) „Nicht als Logos hat der Herr, sagt Athanasius, irgend Etwas nicht gewusst, nicht als Logos ist er unbekannt gewesen mit dem Tage des Gerichtes, sondern nur als Mensch. Wie sollte der Herr des Himmels und der Erde, welcher Tage und Stunden gemacht, sie nicht wissen! Er deutet auch an, dass er sie kennt, indem er sagt, was ihnen, dem Tage und der Stunde des Gerichtes, vorangehen werde (Matth. 24, 4 flg.). Das Nichtwissen ist Sache der menschlichen Natur. Als Logos weiss der Herr, als Mensch weiss er nicht. Als Mensch schämte er sich nicht, die Unwissenheit des Fleisches zu bekennen *(c. Ar. 3, 42. 43)*. Alles thut der Vater durch den Sohn, hat auch durch ihn Tag und Stunde des Gerichtes bestimmt, also musste der Sohn sie wissen. Der Sohn ist in dem Vater und der Vater in ihm; darum muss er auch Alles wissen, was der Vater weiss *(l. c. 44)*. Auch als er nach Cäsarea kam und die Jünger fragte: «Was sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei?», wusste er die Antwort des Petrus vorher; denn wenn der Vater sie dem Petrus offenbarte, so geschah es durch den Sohn, weil Niemand den Sohn kennt, denn nur der Vater, und Niemand den Vater, denn nur der Sohn und wem der Sohn es will offenbaren *(l. c. 3, 46)*. Als der Sohn Gottes wusste er also auch Zeit und Stunde des Gerichtes sehr wohl; dass er aber dennoch sagte, er wisse sie nicht, das mochte insbesondere wohl darum geschehen, damit wir nicht die Zeit bis dahin vernachlässigen, sondern täglich wachen und harren und bereit sein möchten (Matth. 24, 42). Dabei sagte er

*) Wie überhaupt bei der Erörterung des obigen Streitpunktes, so müssen wir uns insbesondere hier erlauben, zum Theil zu wiederholen, was schon in dem Abschnitte von der Person des Erlösers referirt ist. Es wird dies durch die verschiedene Aufgabe, die wir in der 1. und 2. Abtheilung unserer Darstellung der Lehre des Athanasius zu erfüllen haben, sowie durch die Wichtigkeit des fraglichen Punktes als gerechtfertigt erscheinen.



nicht die Unwahrheit, da er ja als Mensch sagte: Ich weiss nicht. Nach seiner Auferstehung, als sein Fleisch nicht mehr das alte war, sondern vom Tode befreit und vergöttlicht, sagte er auch nicht mehr, dass er nicht wisse, sondern blos: »Euch gebührt nicht zu wissen Zeit und Stunde«; denn bei seiner Himmelfahrt geziemte es sich nicht mehr (*οὐκέτι ἔπρεπε*) *σαρκικῶς* zu reden, sondern *θεϊκῶς* (*l. c. 47—49*). Die Feinde Christi, die sich nun nicht in dieser Weise überzeugen lassen wollen, könnte man nun noch wohl fragen: Im Paradiese fragte Gott: «Adam wo bist du?» Und den Kain fragte er: «Wo ist dein Bruder Abel?» Wusste Gott etwa nicht, als er diese Fragen that? Sie müssen antworten: «Ja, wohl wusste er.» Wie scheint es denn nun ungereimt, dass derselbe Sohn, in welchem Gott auch damals fragte, später als Mensch an seine Jünger Fragen richtete!" —

Die bis hieher dargelegte Bekämpfung des Arianismus bezog sich auf den Fundamentalsatz desselben, dass nämlich der Sohn ein Geschöpf sei. Ausser ihm stellte Arius nun eine Reihe von Sätzen auf, durch welche er dem, dessen Wesen er als Kreatur bezeichnete, eine Menge von kreatürlichen Attributen beilegte, durch die er theils jenen Fundamentalsatz zu begründen suchte, die er aber auch theils aus ihm ableitete; denn von Attributen lässt sich auf das Wesen, wie vom Wesen auf die Attribute schliessen. Bei dem sich um diese Sätze bewegenden Kontrovers tritt die schon früher angedeutete Verschiedenheit des beiderseitigen Standpunktes ganz besonders klar heraus, indem Arius seine Behauptungen fast ausschliesslich auf rationellem Wege zu begründen, Athanasius dagegen sie fast nur auf exegetischem Wege als falsch darzulegen suchte.

„Der Sohn Gottes ist nicht von Ewigkeit, sondern hat einen Anfang seines Daseins (*ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*), wie Alles ausser Gott einen Anfang genommen hat" — das war die Behauptung, mit der Arius zuerst und am nachdrücklichsten hervortrat. „Nicht immer war Gott Vater, behauptete er, sondern *ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν καὶ οὔπω πα-*

τὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ. Denn da Alles aus dem Nichtsein geworden ist und alle Geschöpfe, die sind, geworden sind, ist auch der Logos Gottes selbst aus dem Nichtsein geworden *καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός" (c. Ar. 1, 5; de decr. 6).* Die Entgegnung des Athanasius, die sich hauptsächlich in der ersten Rede gegen die Arianer findet, schliesst sich zunächst an die Formel an, mit welcher Arius so gern die Zeitlichkeit des Sohnes behauptete und die als das Stichwort seiner Partei gilt, nämlich *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.* „Dieser Redensart, sagt Athanasius, muss man zuerst einmal die Hülle abziehen. Was ist denn das Subjekt in dem *ἦν ποτε*? Etwa Gott der Vater? Das wäre vollends Lästerung. Denn von ihm, der durchaus der Seiende ist, dessen Sein ein Immer und stete Gegenwart ist (*ἀεὶ καὶ νῦν*), kann man nicht mit einem Einst reden. Oder ist der Sohn das Subjekt in dem *ἦν ποτε*? Das wäre Unsinn; denn er kann nicht zugleich sein und nicht sein. So bleibt also nur übrig, die Zeit als Subjekt anzusehen: *ἦν ποτε χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν ὁ λόγος.* Das bezeichnet auch das Beiwort *ποτὲ* nach seinem Begriff. Somit drückt die Formel nichts Anderes aus, als die ebenfalls gebrauchte Redeweise: *οὐκ ἦν ὁ υἱὸς πρὶν γεννηθῇ.* Beide bezeichnen, dass es vor dem Logos eine Zeit gegeben habe.*) Solche Redensart läuft aber schnurstracks der Schrift zuwider, die das Sein des Sohnes stets als ein ewiges bezeichnet (*ἀεί, ἀΐδιον*), als ein ewiges Zugleichsein mit dem Vater (Joh. 1, 1. Off. 1, 4. Röm. 9, 5), als dessen ewige Kraft und Gottheit

*) „Es war dem Arius eigentlich darum zu thun, dass mit dem Begriff und dem Sein des Vaters der Sohn noch nicht gegeben, sondern im Verhältniss zum Vater dieser etwas Zufälliges sei", bemerkt Dorner sehr richtig (Bd. I. pag. 814). Darum ist auch die Formel *ἦν ποτε* u. s. w. in dem Briefe des Arius an Alexander (s. o.) noch nicht gebraucht. Um nun indess das Sein des Vaters durch das *prius* desselben nicht in die Zeit zu setzen, vermied er bei der später gebrauchten Formel den Ausdruck *χρόνος*, womit jedoch wenig erreicht war, da in dem *ἦν ποτε*, wie Athanasius mit Recht bemerkt, eine Zeit gesetzt ist. Die schlecht gewählte Formel stammt indess nicht von Arius, indem schon Origenes und Dionysius von Rom sie bekämpft haben *(de decr. 26. 27).*



(Röm. 1, 20. cf. 1 Kor. 1, 24), *c. Ar. 1, 11.* In der Schrift finden wir ferner, dass der Sohn, wenn er von dem redet, was er ist, immer der Präsensform sich bedient und mit derselben, dem *εἰμί*, sich ein ewiges und anfangsloses Sein beilegt. Er sagt Joh. 14, 6: Ich bin die Wahrheit, und nicht: Ich ward die Wahrheit; ferner: Ich bin euer Meister und Herr (Joh. 13, 13), ich bin der Hirt (Joh. 10, 14), ich bin das Licht (Joh. 8, 12). Ehe Abraham ward, sagt er, bin ich (Joh. 8, 58). Wie alle Dinge, so sind auch Zeiten und Zeiträume erst durch den Sohn geschaffen, und als Alles noch nicht durch ihn geschaffen war, da war auch die Zeit noch nicht. Wie kann darum von einer Zeit vor dem Logos geredet werden *(c. Ar. 1, 12. 13)!* Aber die Arianer sagen: «Ist der Sohn ewig, wie der Vater, so ist er nicht dessen Sohn, sondern Bruder.» Die Thoren und Zänker! Ihr Gerede hätte noch etwas für sich, wenn wir ihn blos ewig nennten, und nicht zugleich Sohn. Wenn wir ihn aber als ewigen Sohn bekennen, wie kann dann der Gezeugte als Bruder des Zeugenden von uns gedacht werden? Nicht *ἔκ τινος ἀρχῆς προϋπαρχούσης* sind Vater und Sohn gezeugt, so dass sie Brüder wären, sondern der Vater ist der Ausgangspunkt und Erzeuger *(ἀρχὴ καὶ γεννήτωρ)* des Sohnes, der Vater ist Vater und nicht Sohn eines Andern, und der Sohn ist Sohn und nicht Bruder des Vaters. Wenn aber des Vaters Erzeugniss als ewig bezeichnet wird, so ist das vollkommen richtig. Denn des Vaters Wesen war nie unvollendet, und nicht wie ein Mensch von einem Menschen ist der Sohn gezeugt, so dass er später wäre, als der Vater, sondern er ist ewig, wie der ewige Gott, dessen Sohn er ist. Die Menschen zeugen in der Zeit, weil ihre Natur unvollkommen ist; Gottes Wesen aber ist *ἀεὶ τέλειος (c. Ar. 1, 14).* Wäre Gott nicht immer Vater, wäre er in der Zeit erst Vater geworden, so wäre er ja wandelbar; aber er ist vielmehr unwandelbar und bleibt, was er ist *(l. c. 22. 28).* Es ist überhaupt Thorheit, Gott den Menschen ähnlich zu denken, was die Arianer eben thun, indem sie die Weiblein fragen: «Hattest du einen Sohn, ehe du gebarst? So war auch der Sohn Gottes nicht, ehe er gezeugt ward» *(l. c. 22).* Auf

solchen Wahnsinn sollte man Nichts antworten. Aber um der Weiblein willen, die sie verführen, geben wir nebenbei auf die thörichte Frage eine Antwort. Sie sollten auch die Handwerker fragen: «Könnt ihr ohne Material Etwas machen? So kann es Gott auch nicht.» Sie sollten die Menschen fragen: «Müsst ihr nicht an irgend einem Orte sein? Ebenso muss es auch Gott.» Aber nur wenn sie von Gott hören, dass er einen Sohn habe, stellen sie Vergleiche mit Menschen an, um den Sohn zu leugnen; hören sie aber, dass Gott schaffe, so abstrahiren sie von allem Vergleiche mit menschlichen Dingen. Schafft Gott aber nicht, wie die Menschen, so zeugt er auch nicht, wie sie, sondern thut jenes wie dieses als Gott (*c. Ar. 1, 23*). Wie es absurd ist zu fragen: Ist Gott nicht gewesen und dann geworden, oder ist er, bevor er ward? so ist es auch lächerlich und lästerlich, solche Fragen rücksichtlich des Sohnes zu thun. Wie Gott ewig der Seiende ist, so ist auch, weil Gott immer Vater ist, der Logos, sein Abglanz, ewig (*l. c. 25*). Wenn sie denn aber einmal durchaus nach menschlicher Analogie sich richten wollen, so sollten sie nach demselben auch einen andern Schluss ziehen, nämlich diesen: Bevor der Sohn eines Menschen geboren wird, ist er doch nicht ausser, sondern in dem Menschen, und er wird nur darum noch nicht gezeugt, weil die Natur die Möglichkeit der Zeugung noch nicht gewährt, sondern derselben noch hinderlich ist. Sobald aber dies Hinderniss aufhört, nämlich sobald das zeugungsfähige Alter erreicht ist, zeugt der Mensch den Sohn aus sich. Bei Gott ist nun kein Hinderniss, das die Zeugung nicht gestattete, denkbar, und darum ist er immer und ewig Vater und der Logos ist als Sohn ewig zugleich mit ihm, so wie Sonne und Abglanz, Quell und Wasser immer mit einander sind“ (*l. c. 26. 27*). „Muss man nicht sagen, bemerkt Athanasius in einem andern Zusammenhange, indem er im Gegensatze gegen die in sich verschlossene und ruhende Monas des Arianischen Gottes das Wesen Gottes als des sich in dem Sohne spiegelnden lebendigen Geistes ins Auge fasst, muss man nicht sagen, dass sie durch ihr ἦν ποτε κτλ. räuberisch den Sohn vom Vater losreissen und gradezu gegen Gott be-

haupten, dass er einmal ohne seinen Logos und seine Weisheit war, dass er einst Licht war ohne Glanz, trockner Quell ohne zu sprudeln (*c. Ar. 1, 14*)? Wenn Gott der Quell der Weisheit und des Lebens ist (Jer. 2, 13; 17, 12. 13. Bar. 3, 12) und der Sohn andererseits diese Weisheit und dieses Leben (Prov. 8, 12. Joh. 14, 6), heisst dann jene Formel nicht so viel, als ἦν ποτε ὅτε ἡ πηγὴ ξηρὰ ἦν χωρὶς τῆς ζωῆς καὶ τῆς σοφίας? Ein solcher Quell wäre aber kein Quell; denn was nicht aus sich zeuget, ist nicht Quell. Gott ist aber ewiger Quell, nämlich seiner Weisheit, die darum ewig ist, wie er selbst, und durch die Alles geworden ist (*c. Ar. 1, 19*). Wäre Gott nicht zeugend (ἄγονος), so wäre er auch nicht wirkend und schaffend (ἀνενέργητος); denn der Sohn ist der Gezeugte, durch welchen er wirkt" (*c. Ar. 4, 4*). Es ist zweifelhaft, ob Athanasius bei diesem letzten Satze blos die Lehre der Schrift von der thatsächlichen Vermittlung der Schöpfung durch den Sohn im Auge hatte, oder ob er sagen wollte, dass ohne eine innergöttliche wesentliche Selbstmittheilung Gottes eine aussergöttliche und für Gott zufällige überhaupt undenkbar sei.

Der Sohn, behaupteten die Arianer ferner, sei nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern stamme von aussen her und sei aus dem Nichtseienden geworden; denn Gottes Wesen sei untheilbar. Athanasius entgegnet, diese Behauptung beruhe ebenfalls auf der unstatthaften Zusammenstellung der Zeugung Gottes mit der Zeugung der Menschen, beruhe auf der Uebertragung körperlicher menschlicher Beschränktheit auf Gott. Solche Zusammenstellung und Uebertragung entbehre aber alles Rechtes; Gott sei eben nicht wie ein Mensch, er bestehe nicht aus Theilen, aber eben darum müsse auch seine Zeugung nicht mit einer menschlichen zusammengestellt und er müsse ohne jegliche Theilung seines Wesens als Vater des Sohnes angesehen werden. Das könne man auch beweisen. Der Sohn sei der Logos und die Weisheit des Vaters; als solcher könne er indess nicht ein Theil des göttlichen Wesens sein, da der Logos und die Weisheit nicht einen Theil dessen bildeten, dem sie angehörten. Wenn sie einmal die Weiber fragten über den Sohn

als einen Erzeugten, so möchten sie nämlich auch die Männer über ihn als Logos fragen, um zu erkennen, dass das von Männern ausgesprochene Wort nicht ein Theil ihres innern νοῦς sei.' Wenn die Sache sich nun schon so bei Menschen, deren Natur im Uebrigen theilbar sei, verhalte, wie viel mehr bei dem über alle Körperlichkeit und Theilung erhabenen Gott. Aus dem Nichtseienden solle der Sohn Gottes stammen, wie alle Dinge. Dann wäre er nur rücksichtlich der Theilnahme an Gott Sohn und Gott und Weisheit genannt. Diese Theilnahme könne aber kein Anderer vermitteln, als der diese Theilnahme allen andern Geschöpfen gewähre, nämlich der Geist. Jedoch dieser nehme ja eben von dem Sohne Alles, was er mittheile (Joh. 16, 14). Also habe der Sohn unmittelbar an Gott Theil. Von aussen her (ἔξωθεν) solle er stammen. Dann stände aber dieses Etwas, aus dem er stamme, wieder zwischen ihm und Gott, es stände Gott näher als er selbst, er wäre nicht Gottes Sohn, sondern der Sohn dieses aussergöttlichen Etwas. Aber Gott nenne ihn seinen geliebten Sohn und er Gott seinen Vater; darum könne er nicht von aussen her, sondern müsse aus dem Wesen Gottes seinen Ursprung haben (*c. Ar. 1, 28. 15*).

Eine weitere Behauptung der Arianer war die, dass der Sohn durch den Entschluss und Willen Gottes, wie alle übrige Dinge, geworden sei (*βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρός, c. Ar. 3, 59*). Es folgte dieser Satz aus dem vorhergehenden, wie Athanasius diese Folge auch andeutet, indem er sagt: *τὰ γὰρ μὴ ὄντα ποτὲ ἀλλ' ἔξωθεν ἐπιγινόμενα ὁ δημιουργὸς βουλεύεται ποιῆσαι (l. c. 61)*. Diesen Zusammenhang hoben indess die Arianer nicht hervor, traten vielmehr mit dem *βουλήσει* erst heraus, nachdem sie mit der Verleugnung der Ewigkeit des Sohnes und der Zeugung desselben aus dem Wesen Gottes zum Weichen gebracht waren, was daraus zu erkennen ist, dass Athanasius das *βουλήσει γεγενῆσθαι* zum Theil durch Nachweis der Identität mit dem *ἦν ποτε κτλ.* und dem *ἔξωθεν καὶ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι* zu widerlegen sucht. „Würde die Behauptung *βουλήσει γεγενῆσθαι τὸν υἱόν*, heisst es nämlich gleich zu Anfange der *c. Ar. 3, 59—63* sich findenden eingehenden

Widerlegung, von Rechtgläubigen aufgestellt, so könnte sie einen guten Sinn haben; aber in dem Munde der Arianer ist dieselbe gleichbedeutend mit der andern: *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ υἱός, καὶ κτίσμα ἐστίν.* Zunächst fragen wir nun, wo irgend in der heil. Schrift sich jene Redensart finde. Nirgends, wo von seinem Sein und Wesen die Rede ist (Matth. 3, 17. Ps. 45, 2; 36, 10. Joh. 1, 1. Hebr. 1, 3. Phil. 2, 6. Kol. 1, 15), wird gesagt, dass er durch den Willen Gottes geworden sei, sondern allenthalben ist einfach von dem Sein des Logos die Rede. Ihre Irrlehre und Redensart entstammt also nicht der Schrift, sondern vielmehr dem Gnostiker Valentin. Denn dessen Schüler Ptolemäus lehrt, dass der Ungezeugte zwei Genossinnen habe, die *ἔννοια* und die *θέλησις*, oder mit andern Worten, dass er zuerst denke und darnach wolle, und dass das Gedachte nicht eher hervorgehen könne, als bis die Macht des Willens hinzugekommen sei. Wir aber halten uns an die Schrift, die von dem Sohne stets das Sein im Vater aussagt und nur von den Geschöpfen, dass der Wille Gottes ihrer Existenz vorangehe (Ps. 115, 3; 135, 6). Lässt man ihn also, das folgt weiter, im Widerspruche mit der Schrift durch den Willen Gottes geworden sein, so macht man ihn zu einem der Geschöpfe. Das aber hat wieder von anderer Seite die Schrift gegen sich. Denn sie lehrt, dass Gott im Logos beschliesst, was er schaffen will, dass in ihm der göttliche Rathschluss sowol rücksichtlich der durch die erste Schöpfung Gewordenen, wie der Wiedergebornen ruhe. Daraus folgt, dass er selbst nicht zu den Geschöpfen gehören, seinem Sein kein Wollen des Vaters vorangehen könne, oder Gott müsste ausser ihm noch einen andern Logos haben, durch den der Sohn, wie alle Dinge, geworden wäre, der sich aber nicht nachweisen lässt. Die Arianer sagen jedoch: «Wenn der Sohn nicht *βουλήσει* geworden ist, so muss Gott ihn *ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων* besitzen.» Die Thoren! Sie wissen wohl, was dem Wollen entgegengesetzt ist (*τὸ ἀντικείμενον*), aber das Höhere und über ihm Liegende (*τὸ μεῖζον καὶ ὑπερκείμενον*) fassen sie nicht. Dies aber ist das *κατὰ φύσιν*. Wenn Jemand ein Haus baut, so geschieht das durch Willensbeschluss;

wenn aber Jemand einen Sohn zeugt, so geschieht das *κατα φύσιν*. Das durch Willensbeschluss Entstandene hat einen Anfang des Seins und zwar ausserhalb des Werkmeisters. Dies gilt aber nicht von dem Sohne im Verhältnisse zu Gott dem Vater, da er aus dessen Wesen gezeugt ist. So hoch er damit nun über dem Geschöpfe steht, so hoch steht das *κατὰ φύσιν* über dem *βουλήσει*. Aber hat darum der Vater den Sohn etwa aus Zwang? Mit nichten. So wenig er, weil er sich nicht entschlossen hat gut zu sein, aus Zwang der Gute ist, so wenig hat er, weil er den Sohn nicht durch Beschluss und Willen hat, denselben ohne Willen kraft eines Zwanges. Zu sagen, der Sohn, der Logos, die Weisheit, die Macht, der Wille Gottes (1 Kor. 1, 24. 1 Thess. 5, 18) sei durch den Willen Gottes entstanden, das heisst eben so viel als, Gott habe, bevor er den Logos und die Weisheit und den Willen besessen, gewollt und beschlossen, nicht *ἄλογος* und *ἄσοφος* zu sein, was absurd ist.“

Es ist nicht zu verkennen, dass Athanasius bei Entgegnungen, wie die so eben referirte, dem Standpunkte des Arius, der dem Vater an sich doch Vernunft und Willen zuschrieb, nicht genug Gerechtigkeit widerfahren liess. Nur auf dem Standpunkte des Athanasius, nicht auf dem des Arius war die Behauptung des letzteren widersinnig. Athanasius hätte vielmehr den die Schrift verleugnenden rationellen Standpunkt seines Gegners selbst bekämpfen sollen, worauf er sich jedoch überhaupt nicht einlässt. Das ist ein Mangel, der sich in allen Entgegnungen fühlbar macht und darauf beruht, dass über die Erkenntnissprincipien zu jener Zeit noch keine ernste Untersuchung von der christlichen Wissenschaft angestellt war.

Im Anschluss an die drei erörterten Behauptungen sprachen die Arianer dem Sohne auch die Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit Gott dem Vater ab. Keine Wesensgleichheit, sagten sie, bestände zwischen beiden, sondern wie alle Dinge dem Wesen nach Gott fremd und unähnlich seien, so wäre auch der Logos, da er eins von den Geschöpfen wäre, *ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος (c. Ar. 1, 6)*. Athanasius

hält ihnen Aussprüche entgegen, wie Joh. 14, 9: „Wer mich siehet, der siehet den Vater“, und Hebr. 1, 3. Auf die Redensart aber, dass bei obwaltender Wesensgleichheit der Sohn auch wieder Vater sein müsse, antwortet Athanasius, dass dieselbe abermals auf der ganz unberechtigten Uebertragung menschlicher Zustände auf Gott beruhe. Die Menschen zeugten sich in Reihenfolge (*κατὰ διαδοχήν*) und darum werde ein Sohn wieder Vater; Gott aber sei nicht, wie ein Mensch, und so wie er der Vater nicht Sohn sei, so sei auch der Sohn nicht wieder Vater. Während von den Menschen nicht Einer ganz und gar (*κυρίως*) Vater oder ganz und gar Sohn sei, komme Gott dem Vater ganz und ausschliesslich die Vaterschaft, dem Sohne ganz und ausschliesslich die Sohnschaft zu. Wer frage, warum der Sohn nicht wiederum einen Sohn erzeuge, der möge auch fragen, warum der Vater nicht wiederum einen Vater habe. Die eine Frage sei so widersinnig, wie die andere (*c. Ar. 1, 21. 22*). — Auch die Wesens**einheit** leugneten die Arianer. Sie sagten, *διῃρημένον εἶναι καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀμέτοχον κατὰ πάντα τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν* (*c. Ar. 1, 6*). Athanasius entgegnet: „Wer, der ihn, den Herrn und Heiland sagen hört: «Ich bin im Vater und der Vater ist in mir, Ich und der Vater sind eins» (Joh. 14, 11; 10, 30), wird zu trennen wagen, was er, der Herr und Heiland, vereinigt und als untheilbar bewahrt hat“ (*de decr. 2*). Aber die Arianer deuteten Schriftstellen jener Art von der Einheit des Willens. Da das, meinten sie, was der Vater wolle, auch des Sohnes Wille sei, und dieser sich jenem nicht im Denken und Urtheilen widersetze, sondern mit ihm in allen Dingen übereinstimme und dieselbe Meinung habe, darum wäre er und der Vater eins. Athanasius antwortet, dann könne man auch die Engel und alle himmlischen Wesen, ja Sonne, Mond und Sterne eins mit Gott nennen; denn was Gott wolle, sei auch ihr Wille und sie wichen in ihren Urtheilen und Meinungen nicht von Gottes Gedanken ab, sondern bewiesen sich ihrem Schöpfer in allen Dingen gehorsam. Aber wer von diesen wage zu sagen: Ich und der Vater sind eins! (*c. Ar. 3, 10*). Also nothwendig müsse man die Gleichheit und Einheit auf das Wesen des Sohnes

beziehen (müsse sie substantiell und nicht blos ethisch fassen). Weil sie Wesenseinheit und nicht blos Willenseinheit sei, darum wirke auch der Vater, wenn der Sohn wirke, und komme der Vater zu den Heiligen, wenn der Sohn komme, wie dieser selbst sage: „Wir, ich und der Vater, werden kommen, und Wohnung bei ihm machen“ (Joh. 14, 23). Und wenn darum der Vater Gnade und Friede verleihe, verleihe sie auch der Sohn, wie Paulus es allezeit ausdrücke, indem er sage: „Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu Christo.“ Solche gemeinsame Verleihung der göttlichen Gaben bezeuge die Einheit des Vaters und des Sohnes (*l. c. 11. 12*).

Ferner behauptete Arius: der Natur nach wäre auch der Sohn Gottes, wie alle Geschöpfe, veränderlich und wandelbar, nach seinem freien Willen aber bliebe er gut, so lange er wolle. Weil Gott nun vorher erkannt hätte, dass er gut sein werde, darum hätte er ihm im voraus die Herrlichkeit verliehen, welche ein Mensch nach dem Erweise der Tugend empfinge (*c. Ar. 1, 5*). Athanasius zieht sich dieser Behauptung gegenüber auf die Wesensgleichheit zurück und sagt: „Wenn der Vater unwandelbar ist und demnach bleibt, was er ist, so bleibt nothwendig auch sein Ebenbild sich immerdar gleich und verändert sich nicht; denn als aus dem Wesen des Vaters gezeugt, kann es nie etwas Anderes werden, als was diesem Wesen entspricht. Die Absicht der Arianer geht auch hier nur darauf hinaus, das Ebenbild vom Vater zu trennen und den Sohn den Geschöpfen gleich zu machen (*c. Ar. 1, 22*). Was aber ihren Rekurs auf die Freiheit betrifft, so schliessen sie wieder von den Geschöpfen, denen sie den Sohn Gottes zugesellen, auf diesen. Wenn der Sohn wandelbar wäre, wie könnte man denn durch ihn den Vater, der unwandelbar ist, erkennen; denn er sagt: «Wer mich siehet, der siehet den Vater» (*l. c. 35*). Unveränderlich also (*ἀναλλοίωτος*) muss das Ebenbild des Unwandelbaren (*τοῦ ἀτρέπτου*) sein. Das wird auch ausdrücklich von der heil. Schrift bezeugt; denn «Jesus Christus gestern, heute und derselbe in Ewigkeit», heisst es (Hebr. 13, 8), und David singt von ihm: «Du hast vorhin die Erde

gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk. Sie werden vergehen u. s. w., du aber bleibest, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende» (Ps. 102, 26—28). Wie könnte er noch Gottes Logos und Wahrheit sein, wenn er wandelbar wäre? Wie könnte er die Weisheit sein, wenn er nicht immer derselbe bliebe? Denn das Wahrhaftige (*ἀληθές*) bleibt, was es ist (*l. c. 36*). Die Arianer beriefen sich zum Beweise ihrer Behauptung auf Phil. 2, 9. 10, worauf Athanasius erwidert, was über diese Stelle bereits referirt ist.

Endlich sprachen die Arianer dem Sohne die vollkommene Erkenntniss Gottes des Vaters ab, weil er diesem dem Wesen nach fremd und fern sei; ja, sie behaupteten sogar, es mangele ihm auch die vollkommene Erkenntniss seiner selbst. „Der Vater, sagte Arius in der Thalia, ist dem Sohne unsichtbar und der Logos kann seinen Vater nicht vollkommen und genau schauen und erkennen, sondern was er erkennt und was er schaut, das entspricht dem Masse seines Erkenntnissvermögens (*ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει*), wie auch unsere Erkenntniss unserm Vermögen (*δύναμις*) entspricht. Ja, der Sohn erkennt nicht nur den Vater nicht genau, weil ihm die Fassungskraft mangelt (*λείπει αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν*), sondern auch sein eignes Wesen erkennt er nicht vollkommen“ (*c. Ar. 1, 6. 9; de syn. 15*). Die erste Behauptung, dass der Sohn den Vater nicht vollkommen erkenne, folgte aus der Behauptung der Wesensdifferenz, und die zweite, dass er sogar sein eignes Wesen nicht vollkommen durchschaue, war wiederum eine Folge der ersten; denn da die Wurzel des Wesens und des Lebens einer Kreatur doch in Gott liegt, so muss sie der vollkommenen Selbsterkenntniss entbehren, weil ihr die vollkommene Erkenntniss Gottes mangelt. Aber für Athanasius, der alle Wesensdifferenz zwischen Vater und Sohn in Abrede stellte, folgte ebenso unabweisbar das Gegentheil. Er beruft sich der alle Offenbarung vernichtenden Behauptung des Arius gegenüber auf das Wort Christi: „Wie mich mein Vater kennt, und ich kenne den Vater“ (Joh. 10, 15), folgert daraus, wenn der Sohn den Vater nicht kenne, so kenne der Vater auch

den Sohn nicht, und weist darauf hin, wie Arius durch jene Behauptung alle Offenbarung, die wir durch Jesum Christum über Gott empfangen zu haben glauben, zu Schanden zu machen suche (*ad episc. Aeg. et Lib. 16*).

So zog also Arius in dem obigen extremen Satze die äusserste Konsequenz seines abstrakten Gottesbegriffes und des aus diesem Begriffe in Betreff des Sohnes Gottes folgenden Fundamentalsatzes seiner Irrlehre; aber indem er damit den Vernichtungsprocess an dem Christenthume, das sich der höchsten und wahrhaftigen Offenbarung Gottes in Christo gewiss ist, zu vollziehen suchte, vollzog er ihn an seiner Irrlehre selbst, sie war durch ihn selbst in den Augen aller derer, die sich in Christo der Erkenntniss und Gemeinschaft Gottes freuten, gerichtet. Man könnte nun einwenden, Arius habe nur geleugnet, dass Christus Gott vollkommen und genau (τελείως, ἀκριβῶς) kenne, womit das, was er über ihn geoffenbaret, doch ein Erkanntes und darum Wahrheit bleibe, während doch auch Jedermann einräumen müsse, dass die in der Schrift enthaltenen und von Christo stammenden Offenbarungen noch keine absolute Erkenntniss Gottes gewährten. Allein wenn auch uns als Kreaturen eine vollkommene Erkenntniss namentlich in der Beschränktheit des irdischen Lebens unfassbar und darum auch nicht dargeboten ist, so setzt doch bei Christo die offenbarende Mittheilung dessen, was wir von Gott zu erkennen vermögen und was uns darum geoffenbart ist, die vollkommene Erkenntniss Gottes voraus, da einzelne Züge des göttlichen Wesens doch nur von dem richtig erfasst und erkannt werden können, der das ganze Wesen Gottes durchschaut.

Es ist nun noch übrig zu zeigen, wie Athanasius seinen Gegnern auch auf dem Gebiete der Tradition alle Berechtigung streitig machte. Die Arianer beriefen sich zunächst auf den Hirten des Hermas, worin gesagt sei, man müsse vor allen Dingen glauben, dass Gott Einer sei, der Alles geschaffen und bereitet und aus dem Nichtsein ins Sein versetzt habe. Athanasius entgegnet, diese Schrift habe kein

kanonisches Ansehen, aber wenn sie es auch hätte, so würde mit jener Aussage doch Nichts für Arius bewiesen sein; denn in ihr sei von der Einheit Gottes nicht dem Sohne, sondern den geschaffenen Dingen gegenüber die Rede. Zudem helfe es Irrlehrern Nichts, wenn sie der Schrift nicht angehörige Aussprüche für sich geltend machten, während man für eine der Schrift entnommene Wahrheit sich auch fremder und anderswoher genommener Ausdrücke bedienen dürfe, wenn man nur den frommen Gedanken damit bezeichnen wolle (*de decr. 18. 19*). Die Arianer behaupten nämlich, dass die im Nicänischen Symbol gebrauchten Worte *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* und *ὁμοούσιος* im Widerspruche mit der kirchlichen Ueberlieferung erfunden wären. „Nicht erfunden haben wir sie, erwidert Athanasius, sondern von den Vätern empfangen. Schon Theognost (*ἀνὴρ λόγιος*) gebrauchte im 2. Buche seiner Hypotyposen unbedenklich den Ausdruck *ἐκ τῆς οὐσίας*, indem er sagt: «*οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστιν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία, οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη, ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ, ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὡς ὕδατος ἀτμίς.*» — Und ferner ist Dionysius von Alexandrien zu nennen. Als er verdächtigt ward, den Sohn ein Geschöpf genannt und seine Wesensgleichheit mit dem Vater geleugnet zu haben, schrieb er an Dionysius von Rom, dass das eine Verleumdung sei, und versicherte, den Sohn als *ὁμοούσιον τῷ πατρί* zu bekennen. Denn wenn er diesen Ausdruck auch nicht in der Schrift gefunden und darum nicht gebraucht habe, so weiche seine Darstellung doch nicht von dem Sinne desselben ab (*de decr. 25*). Auch Dionysius von Rom hat sich, als er gegen die Sabellianer schrieb, mit Nachdruck dahin ausgesprochen, dass der Logos nicht ein Geschöpf sei, sondern *ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα ἀδιαίρετον*, wie zu Nicäa geschrieben ist. Wie die Sabellianer, sagt derselbe, so seien auch auf entgegengesetzter Seite diejenigen ernstlich zu tadeln, die meinten, der Sohn wäre ein Geschöpf, wäre geworden, wie alle Dinge, während er nach der heil. Schrift doch gezeugt sei. Sonst wäre er auch nicht ewig, was er doch sein müsse, da er nach Joh. 14, 6 im Vater und dessen Logos, Weisheit und Macht sei. Der Logos sei darum mit

Gott aufs engste zu vereinen, denn er sage: Ich und der Vater sind eins (*de decr. 26*). — Auch von Origenes, fährt Athanasius fort, kann man hören, dass der Logos ewig mit dem Vater und nicht andern Wesens ist. Denn er sagt von dem Sohne: ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ πατρὸς οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν. Denn wann hatte Gott nicht einen Abglanz seiner Herrlichkeit, so dass Jemand wagen dürfte, dem Sohne als einem früher nicht Gewesenen einen Anfang zu setzen? Wann war das Ebenbild des unnennbaren und unaussprechlichen Wesens des Vaters, der Logos, der den Vater erkennt, einmal nicht? Wer zu sagen wagt: ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, der wisse, dass er auch von der Weisheit und dem Logos und dem Leben behauptet, einmal nicht gewesen zu sein.» So ist also unsere Ueberzeugung von den Vätern den Vätern überliefert, und die Arianer, neue Juden und Schüler des Kaiphas, können sich nicht auf die Väter berufen“ (*l. c. 27*).

Aber grade die Berufung auf Dionysius von Alexandrien veranlasste die Arianer, diesen für ihre Partei in Anspruch zu nehmen, indem sie behaupteten, dass derselbe in der Schrift gegen Sabellius den Sohn ein Geschöpf genannt habe. Sie scheinen das mit ganz besonderm Nachdruck gethan zu haben; denn Athanasius fand sich genöthigt, zur Rechtfertigung seines Vorgängers auf dem Bischofsstuhl zu Alexandrien eine eigne Schrift abzufassen. Der Inhalt dieser Schrift *de sententia Dionysii* ist, so weit er jene Streitfrage betrifft, in Kürze folgender: „Die Arianer sagen, Dionysius habe behauptet, (1) ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, (2) μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, καὶ (3) ὡς ποίημα οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Allerdings hat Dionysius dieses geschrieben; allein er hat auch andere Briefe verfasst, in denen er sich von dem auf Grund jener Aeusserungen gegen ihn erhobenen Verdachte reinigt. Einen Werkmeister kann man nicht nach Einem Werke beurtheilen. Ein Gärtner sorgt in mannigfacher Weise für dieselben Bäume, je nach ihrer Beschaffenheit, und Niemand wird ihn tadeln, dass er den einen beschneidet, den andern pfropft, den einen pflanzt, den andern ausreisst, sondern Jedermann, der den Beweggrund der verschiedenen Hand-

16*

lungsweise erkannt, wird sich vielmehr über die mannigfaltige Kunst wundern (*c. 4*). Einige Bischöfe in der Pentapolis theilten die Meinung des Sabellius und es war mit ihnen dahin gekommen, dass der Sohn Gottes in der Kirche fast nicht mehr verkündet ward. Dionysius ermahnte sie zuerst, von dieser Irrlehre abzulassen. Umsonst! Da schrieb er den bewussten Brief an Euphranor und Ammonius und hob aus den Evangelien die menschliche Seite des Erlösers hervor, *ἵνα δείξας, ὅτι οὐχ ὁ πατὴρ ἀλλ' ὁ υἱός ἐστιν ὁ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν ἄνθρωπος, πείσῃ τοὺς ἀμαθεῖς μὴ εἶναι τὸν πατέρα υἱόν*. Dies ist der wesentliche Inhalt des Briefes (*c. 5*). Dionysius schrieb also das, was er schrieb, im Hinblick auf einen guten Zweck und hätte darum eben so wenig verdächtigt werden sollen, wie ein Arzt es wird, der bei oft unangemessen scheinenden Heilmitteln nur die Genesung des Kranken im Auge hat. Hätte er auch Nichts weiter, als jenen Brief an Euphranor und Ammonius geschrieben, so hätte er doch nur gethan, was die Apostel thaten, die ebenfalls oft menschlich von dem Herrn redeten, um bei andern Veranlassungen seine Göttlichkeit zu bezeugen (*c. 6—8*). Aber Dionysius von Alexandrien wurde bei Dionysius von Rom wegen jenes Briefes verklagt, und schrieb darauf, als dieser sich gegen die beiden einander diametral entgegengesetzten Irrlehren aussprach, sofort *τὰ βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας*, um darin die schändliche Verleumdung zurückzuweisen (*c. 13*). Als er die menschliche Seite, sagt er, an dem Herrn hervorgehoben, sei er sich sehr wohl bewusst gewesen, dass der Sohn der vom Vater untrennbare Logos und die Weisheit desselben sei; aber seine Verleumder hätten seine Aussagen aus dem Zusammenhange gerissen und nach Belieben gedeutet. Der Anklage gegenüber, dass er die Ewigkeit des Sohnes geleugnet, sagt er: *οὐκ ἦν, ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ*. Der Sohn verhalte sich zum Vater, wie der Abglanz zur Sonne, er sei ewig mit dem Vater und aus dem Vater. Auf die weitere Beschuldigung, dass er den Vater genannt habe ohne den Sohn und umgekehrt, und damit beide von einander getrennt habe, entgegnet er, Vater und Sohn seien Begriffe, von denen der eine den andern in sich schliesse, und so oft er

darum den Vater genannt habe, habe er damit des Sohnes gedacht, wie umgekehrt. Auch des heil. Geistes habe er dabei gedacht, der so wenig von dem, der ihn sende, als dem, der sein Träger sei, geschieden werden könne. So, sagt er, erweitern wir die Monas, ohne sie zu theilen, zur Trias und fassen die Trias, ohne sie zu verringern, zur Monas zusammen (*c. 14—17*). Er bekennt, dass er sich in dem Eifer für die rechte Sache einiger weniger passenden Vergleiche bedient habe, die zu der Verdächtigung, dass er den Sohn als Geschöpf ansehe und das ὁμοούσιον leugne, Veranlassung gegeben; aber er habe sich, um zu zeigen, dass Vater und Sohn nicht derselbe seien, mit noch grösserem Nachdrucke auch anderer mehr angemessenen Vergleiche bedient, aus denen hervorgehe, dass er dabei das ὁμοούσιον nicht in Abrede gestellt, wenn er sich auch dieses Ausdruckes als eines nicht in der Schrift enthaltenen nicht bedient habe. Dahin gehörten die Vergleiche von Eltern und Kindern, von Wurzel und Pflanze, von Quell und Strom, von denen seine Verleumder geschwiegen. Er sagt, der Sohn sei vom Vater gezeugt, wie Leben aus Leben, wie der Fluss von seinem Quell, wie das glänzende Licht vom unauslöschlichen Lichte (*c. 18*). Somit erscheint es als Wahnsinn, den Dionysius zur Partei des Arius zu zählen. Er tritt vielmehr durch Darlegung der Wahrheit die Irrlehre desselben zu Boden. Man muss sich darum über die Unverschämtheit der Gottlosen wundern, dass sie sich auf Dionysius berufen und dennoch gegen das ὁμοούσιον der Synode agitiren. Ist er ihr Freund, so mögen sie auch seinen Glauben theilen (*c. 19*). Auf Dionysius beruft sich Arius auch für den nichtswürdigen Gedanken, dass der Logos nicht des Vaters eigentlicher Logos sei, sondern Gott einen andern Logos in sich habe, während der Herr dem Wesen des Vaters fremd sei und nur uneigentlich Logos und Sohn Gottes genannt werde. Aber man beachte auch in dieser Beziehung nur den Glauben des Dionysius und man wird sich überzeugen, wie er mit den falschen Gedanken des Arius streitet. Er sagt: «Unser νοῦς giebt den λόγος von sich und jeder von beiden ist Etwas für sich, wie jeder auch seinen eigenen Ort einnimmt, der eine

nämlich im Herzen, der andere auf der Zunge wohnt und sich bewegt. Aber dennoch stehen sie nicht einander fern und scheiden sich nicht von einander; der *νοῦς* ist nicht ohne den *λόγος* und der *λόγος* nicht ohne den *νοῦς*, sondern der *νοῦς* bewirkt den *λόγος* durch seine Erscheinung in ihm und der *λόγος* offenbart den *νοῦς* durch seine Entstehung in ihm; der *νοῦς* ist gleichsam immanenter *λόγος* und der *λόγος* heraustretender *νοῦς;* der *νοῦς* setzt sich um in den *λόγος* und der *λόγος* theilt den *νοῦς* den Hörern mit, und so wird der *νοῦς* durch den *λόγος* den Seelen der Hörer eingepflanzt, indem er mit dem *λόγος* eingeht. Es ist somit der *νοῦς* gleichsam Vater des *λόγος* bei eigenem Sein (*ὢν ἐφ' ἑαυτοῦ*), und der Logos ist gleichsam Sohn des *νοῦς*, der zwar nicht vor diesem, aber auch nicht von aussen her entstanden sein kann, sondern von ihm selbst seinen Ursprung hat. So hat der Vater, der höchste und allgemeine *νοῦς*, vor Allem den Sohn als Logos zu seinem Offenbarer und Boten.» Diese Aeusserungen hat Arius entweder nie vernommen, oder wenn er sie vernommen hat, hat der ungelehrte Mensch sie nicht verstanden. Denn was für eine Verwandtschaft hat darnach der Glaube des Dionysius mit den nichtsnutzigen Dingen des Arius? Arius nennt den Herrn den uneigentlichen, Dionysius nennt ihn den wahrhaftigen Logos und den Logos von Natur; jener scheidet den Logos vom Vater, dieser lehrt, dass er von dem Wesen des Vaters untrennbar sei, wie sich der *λόγος* zum *νοῦς* und der Fluss zum Quell verhalte. Dionysius streitet also ebenso sehr gegen Arius, wie gegen Sabellius und erklärt die Irrlehren beider für gottlos. Wenn er gegen Sabellius die menschliche Seite des Herrn hervorgehoben, so hat er damit sehr wohl gethan; denn nicht sowol durch die Hervorhebung dessen, was die Schrift Göttliches von dem Erlöser aussagt, war Sabellius am leichtesten zu überführen, sondern durch die Hervorhebung des Menschlichen an Christo, da das doch nicht auf Gott den Vater bezogen werden kann (*c. 23—26*). Ebenso treffend hat er gegen Arianisch Gesinnte das geltend gemacht, was die Gottheit des Logos bezeugt, indem die Arianer sich auf das Menschliche an Christo zur Stütze ihrer Irrlehre berufen, wie die

Sabellianer auf das Göttliche an ihm. Somit haben die Arianer keinen der Väter für sich. Ihr einziger Gesinnungsgenosse ist der Teufel, oder vielmehr er ist es, der ihnen die Irrlehre unter den Fuss gegeben hat. Darum verdienen sie auch nicht den Namen von Christen, sondern von Besessenen (διαβολικοί), es sei denn, dass sie sich bekehren, von ihrer Bosheit ablassen und die Wahrheit bekennen. Das allein bleibt ihnen übrig, und unsere Pflicht ist es, für die Verirrten zu beten" (*c. 27*).

Den Kampf des Athanasius gegen den Arianismus haben wir damit nach allen seinen wesentlichen Seiten dargestellt. Ueberblickt man ihn und fragt man nach seinem Ergebniss, so kann man schwerlich in Abrede stellen, dass Athanasius Alles gegen Arius und seine Partei in den um die theuersten Glaubensgüter sich bewegenden Streit geführt habe, was ihm nur irgendwie auf dem christlichen Standpunkte seiner Zeit an geistigen Mitteln zu Gebote stand, und aus der Geschichte der Kirche ist bekannt, dass auf ihrem Grund und Boden damit der Sieg für die im Nicänischen Symbol fixirte Wahrheit gewonnen war. Arius mag ein Mann von mittelmässiger Geisteskraft gewesen sein; aber hinter ihm stand die grosse Zahl von hervorragenden Persönlichkeiten der orientalischen Kirche, deren Ueberzeugung er als mittelmässig begabtes Organ nur zuerst mit Keckheit und Konsequenz ausgesprochen hatte. Ihnen allen wusste Athanasius auf allen Gebieten, wo sich der Kampf bewegte, den Sieg abzugewinnen. Auf dem Gebiete der Dialektik zeigte er einerseits, dass die Kirchenlehre mit nichten die Widersprüche in sich habe, die man ihr auf Arianischer Seite entgegenhalte, dass vielmehr der Vorwurf des Widerspruches die Irrlehre seiner Gegner treffe, und andererseits, dass die unerschlossenen Tiefen, welche die Kirchenlehre wie alle Erkenntniss dem menschlichen Geiste übrig lasse, nur der allgemeinen Beschränktheit des menschlichen Erkennens in Rechnung zu bringen seien. Aber nicht auf dem Gebiete der Dialektik wollte er die eigentliche Stütze der Kirchenlehre gesucht sehen, sondern auf dem Gebiete der Schrift und Offenbarung, und in-

dem er, geleitet von seinem wahrhaft christlichen Bewusstsein, dahin den Streit, so oft er nur konnte, zu ziehen suchte, riss er mit dem mächtigen Gewichte seiner Schriftkenntniss den Sieg auf seine Seite, entzog den Arianern fast jegliche Stütze und umgab die Kirchenlehre von allen Seiten mit der festen Brüstung des Wortes Gottes, wenn auch schwerlich die Auslegung mancher Schriftstellen die Probe einer gründlichen Exegetik bestehen möchte. Mit demselben siegreichen Erfolge kämpfte er gegen die Arianische Verirrung vom Standpunkte des christlichen Bewusstseins, da dieses sich eben auf Grund der Schrift der Erlösung in dem Sohne Gottes gewiss war. Und endlich konnten sich seine Gegner ihm gegenüber auch nicht auf dem Gebiete der Tradition halten; denn wenn auch die Vertheidigung des Dionysius von Alexandrien denselben von dem Verdachte wenigstens einer unklaren Schwankung nicht zu reinigen im Stande war, so erschien doch der Glaube an Jesum Christum als den Sohn Gottes in einer über die Arianische Deutung dieses Wortes weit hinausgehenden Weise als kontinuirliche Ueberlieferung. Trotz der im Einzelnen an der Apologetik und Polemik des Athanasius haftenden und der noch wenig entwickelten christlichen Wissenschaft seiner Zeit entstammenden Mängel wird der von Athanasius geführte Streit um solches seines Erfolges willen ein unaussprechlicher Segen und sein Gewinn ein unantastbares heiliges Besitzthum für die christliche Kirche bleiben. Mag der dem natürlichen Menschen natürliche Trieb, mit dem zweifelhaften Lichte seines blossen Verstandes nach der Wahrheit zu fragen, immer von neuem mehr oder weniger Arianische Lehren von Gott und Christo auftauchen lassen, die christliche Kirche kann ihrer Entstehung ruhig zusehen, da der Verlauf der Geschichte seit den Zeiten des Athanasius sie zu der Zuversicht berechtigt, dass sie bald wieder vergehen werden. Denn während der Nicänische Glaube, gegründet auf den Felsen des göttlichen Wortes und dabei sich spiegelnd in der kirchlichen Ueberlieferung und dem unmittelbaren Bewusstsein einer der Erlösung sich freuenden Seele, von Jahrhundert zu Jahrhundert alle erneuten Anfechtungen und Proben bestanden hat, haben sich die

diesem Glauben widersprechenden Lehren nur zu sehr den Wellen ähnlich bewiesen, die im wechselvollen Spiel des jedesmaligen Luftzuges eben so bald verschwinden, wie sie erscheinen.

II. Kapitel.

Der Sabellianismus und seine Bekämpfung.

Der Sabellianismus ist das dem Arianismus entgegengesetzte Extrem. Während dieser auf der Ueberspannung des in der Trinität festzuhaltenden Unterschiedes beruht, wurzelt jener in der Ueberspannung der zu bewahrenden Einheit. Während dieser sich eine deistische Trennung von Gott und Welt zu Schulden kommen lässt, schwängert sich jener mit pantheistischen Elementen. Einseitigkeiten der einen Art hat es lange vor Arius, Einseitigkeiten der andern Art lange vor Sabellius gegeben, und wie die einen, so werden die andern die steten Begleiter der biblischen Lehre von der Trinität sein. Aber wie Arius jene, so sammelte vor ihm Sabellius, Presbyter zu Ptolemais in Pentapolis (250—60), diese zu einem möglichst geordneten Ganzen und machte sie dem Bischof Dionysius von Alexandrien gegenüber nachdrücklich geltend. Er erneuerte den Streit, den Beryllus von Bostra dem Origenes gegenüber durch einen Widerruf hatte enden lassen. Das Nicänische Symbol wies durch die im Allgemeinen schriftgemässe Verbindung der Einheit mit dem Unterschiede nach dem Vorgange des Dionysius von Rom auch zwar den Sabellianismus als Kirchenlehre ab; aber dennoch behielt er seine Anhänger, so dass Athanasius in Vertretung des Nicänums auch gegen ihn die Waffen seiner Dialektik und seiner Schriftkunde zu wenden sich veranlasst sah, wenn er den Kampf gegen Sabellius als einen vom Schauplatze

längst abgetretenen und nur noch in zerstreuten und schwachen Nachzüglern widerstrebenden Gegner auch nicht mit der Kraftanstrengung führte, wie den Streit gegen Arius und dessen Haufen. Die Mittheilungen der Kirchenväter über die Lehre des Sabellius scheinen jedoch in mehreren Stücken der vollkommenen Klarheit zu entbehren und in einem Grundzuge sogar sich zu widersprechen. Wir sehen uns darum um so mehr veranlasst, zunächst die einzelnen Züge der Lehre des Sabellius, wie sie sich bei Athanasius finden, genau darzustellen, dann die Frage zu untersuchen, wie sich dazu die Berichte anderer Kirchenväter verhalten und ob insbesondere eine von Schleiermacher gegen Athanasius in Geltung gebrachte Auffassung der Lehre des Sabellius haltbar sei, und endlich wird dann zu referiren sein, was Athanasius gegen den Sabellianismus geltend gemacht hat.

Die einzelnen Züge der Lehre des Sabellius, die sich bei Athanasius finden, sind folgende.

1. Gott ist in sich ein durchaus einheitliches und unterschiedsloses Wesen, eine Monas, und als solcher wird er Vater genannt. Die Monas oder der Vater ist ursprünglich in einem Zustande vollkommener Ruhe, des Schweigens und der Wirkungslosigkeit, indem der Logos in der Monas verborgen, schweigend und wirkungslos ist. Dieser Logos ist mit der Monas oder dem Vater im Grunde ein und dasselbe Wesen, das göttliche Wesen als intelligent. In der Schöpfung der Welt lässt Gott seinen Logos aus sich heraustreten, zeugt ihn, redet (προβάλλεσθαι, γεννᾶν, λαλεῖν). Der Logos tritt hervor (προέρχεσθαι), wird wirksam, ohne jedoch ein besonderes Sein im Unterschiede von der Monas oder dem Vater zu gewinnen, sondern so, dass dieser auch mit dem sprechenden und wirkenden Logos identisch bleibt.*)

Dass Sabellius die Monas als Vater und damit auch als das erste Glied der Trias angesehen habe, ist ganz unzwei-

*) „Der Logos bezeichnet dem Sabellius die Monas in ihrer Lebendigkeit und Bewegung überhaupt“ (Dorner, I. p. 711).

felhaft die Ansicht des Athanasius. Er spricht sie gradezu aus *c. Ar. 4, 25: μαίνεται Σαβέλλιος .... φησὶ γὰρ ... ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Auf Grund derselben bestreitet er stets den Sabellius, z. B. *c. Ar. 4, 13. 14: εἰ τοίνυν ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς, ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ πατήρ, τριὰς δὲ πατήρ, υἱός, ἅγιον πνεῦμα κτλ. εἰ ὁ πατὴρ ἐπλατύνθη εἰς τριάδα κτλ.* Auf Grund derselben theilt er ferner die gleich zu referirenden Bestimmungen mit, die bei einer Unterscheidung der Monas vom Vater unerklärlich sind, nämlich dass Sabellius nur dem Sohn und Geist das für sich seiende Wesen genommen habe, dass der Vater sich zum Sohn und Geist verhalte, wie der heil. Geist zu den Gnadengaben, dass das Herauslassen des Logos aus der Monas von Sabellius auch Zeugen, was einen Vaterbegriff fordert, genannt sei. — Es findet sich freilich bei Athanasius eine Stelle, in der er es als möglich bezeichnet, dass Sabellius den Vater von der Monas unterschieden habe, nämlich *c. Ar. 4, 13: ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα .... ὥστε εἶναι μονάδα, εἶτα καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Diese Möglichkeit indess für wahrscheinlich zu halten, das liegt ihm durchaus fern. Er sagt, dass Sabellius in diesem Falle, wenn er die Monas nicht als Vater und somit nicht als erstes Glied der Trias angesehen hätte, auch nicht von einer Ausdehnung derselben zur Trias hätte reden können: *οὐκ ἔτι οὖν πλατύνεσθαι ἔδει λέγειν, ἀλλ' ἡ μονὰς τριῶν ποιητική, ὥστε εἶναι μονάδα, εἶτα καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα* (a. a. O.). Ob er in dieser Auffassung einer der wesentlichsten Seiten der Lehre des Sabellius sich habe irren können, wird später zu untersuchen sein.

Auf das Schweigen und Reden, Ruhen und Wirken der Monas, auf den Hervorgang oder die Zeugung des Logos beziehen sich Stellen, wie folgende: *τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται, c. Ar. 4, 11.* — *εἰ σιωπῶν (ὁ πατὴρ) οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, ἀνάγκη προςειληφέναι αὐτὸν δύναμιν γεννήσαντα, ὅ ἐστι λαλήσαντα·* — *ποτὲ μὲν (ὁ λόγος) ἐγεννᾶτο, ποτὲ δὲ οὔ, ποτὲ μὲν ἐν θεῷ ἡσυχία ἦν, ποτὲ δὲ ἐλάλει, l. c. 12.* — *δι' ἡμᾶς ἐγεννήθη (ὁ λόγος) καὶ ἐν τῷ γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἐκτίσθημεν, καὶ τῇ γεννήσει αὐτοῦ συνέ-*

στηκεν ἡ κτίσις· — προελθόντος τοῦ λόγου γέγονεν ἡ κτίσις καὶ ὑπῆρξεν, l. c. —

Dass Sabellius den Vater und den Logos identificirt, den Vater selbst Logos genannt habe, sagt Athanasius in folgenden Stellen: *ἐνταῦθα* (indem nämlich Dionysius von Alexandrien sagt: *οὐκ ἦν λόγος ὁ τὸν λόγον προϊέμενος. οὐκ ἦν σοφία ὁ τὴν σοφίαν ἀνείς*) *καὶ Σαβέλλιον καὶ Ἄρειον ἀνατρέπει καὶ ἀμφοτέρας τὰς αἱρέσεις ἴσας ἐν ἀσεβείᾳ δείκνυσιν· οὔτε γὰρ λόγος ἐστὶν ὁ τοῦ λόγου πατήρ, οὔτε ποίημά ἐστι τὸ ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἴδιον τῆς οὐσίας αὐτοῦ γέννημα, πάλιν τε οὐκ ἔστι πατὴρ ὁ προελθὼν λόγος* (offenbar gegen Sabellius gesagt), *οὐδὲ πάλιν ἐκ πολλῶν εἷς ἐστιν οὗτος λόγος, ἀλλὰ μόνος ἐστὶ τοῦ πατρὸς υἱός, de sent. Dion. 25.* — *εἰ δὲ αὐτοσοφία (αὐτολόγος) ὁ θεός, καὶ τὸ ἐκ τούτου ἄτοπον* (nämlich dass *αὐτὸς ἑαυτοῦ πατήρ ἐστιν*) *εἴρηται παρὰ Σαβελλίῳ, c. Ar. 4. 2. 3.* — Die Identificirung des Vaters und des Logos geht auch daraus hervor, dass Sabellius bald den Vater (s. u. Nr. 3), bald den Logos (*c. Ar. 4, 15. 22.* s. u. Nr. 8) als Subjekt der Menschwerdung bezeichnet.

2. Dem Sprechen der Monas wird wieder ein Schweigen, dem Hervorgange des Logos wieder ein Rückgang folgen, was den Untergang der Welt nach sich ziehen muss, wie Athanasius folgert. Die Monas wird dann, wie er weiter folgert, entweder ewig schweigen oder auch abermals reden und eine neue Welt schaffen, und so fort ins Endlose. *Δι' ἡμᾶς,* heisst es *c. Ar. 4, 12, γεγέννηται (ὁ λόγος) καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ᾖ ὥσπερ ἦν. — ἀνατρέχει δὲ ἵνα ᾖ ὅπερ πρότερον ἦν ..... γενομένου αὐτοῦ ἐν τῷ θεῷ σιωπήσει πάλιν ὁ θεός. εἰ δὲ σιωπήσει, ἔσται ὅπερ ἦν σιωπῶντος αὐτοῦ, ἡσυχία καὶ οὐ κτίσις, παύσεται ἄρα ἡ κτίσις..... τί δὲ πάλιν ἔσται ἄδηλον. ἢ γὰρ σιωπήσει ἀεί, ἢ πάλιν γεννήσει καὶ ἑτέραν κτίσιν ἐπινοήσει· ἀκολούθως δὲ καὶ ταύτην παύσει καὶ ἑτέραν ἐπινοήσει καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον.* —

3. Während also von den drei Personen der Trinität der Vater der alleinige und ganze Gott ist, haben Sohn und Geist kein besonderes für sich seiendes Wesen. Sie sind nur besondere Erschei-

nungen des Vaters und als solche nur mit besonderen Namen belegt. Der Vater selbst ist Mensch geworden.

Σαβέλλιος ἀνυπόστατον τὸν υἱὸν ἐννοήσας καὶ ἀνύπαρκτον τὸ ἅγιον πνεῦμα κτλ. c. Ap. 1, 21. — *καὶ πάλιν οἱ λέγοντες μόνον ὄνομα εἶναι υἱοῦ, ἀνούσιον δὲ καὶ ἀνυπόστατον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κτλ. c. Ar. 4, 8.* — *ὁ αὐτὸς ἄρα πατὴρ γέγονε καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα κατὰ Σαβέλλιον, c. Ar. 4, 3. cf. 4, 25.* — „Vater und Sohn, sagt Athanasius *c. Ar. 3, 4,* sind eins, aber nicht wie Einer, der zweimal genannt wird, so dass ein und derselbe bald als Vater, bald als sein eigner Sohn erscheint, was die Meinung des Sabellius ist.“ — Nach *de sent. Dion. 26* bewies ferner Dionysius dem Sabellius, dass der Beter ein Anderer sei als der Erhörer, der Weinstock ein Anderer als der Weingärtner, um darzuthun, dass *μὴ ὁ πατὴρ γενόμενος ἄνθρωπος.* — *οὔτε γὰρ υἱοπάτορα,* heisst es endlich *exp. fid. 2. cf. de syn. 16, φρονοῦμεν, ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν· οὔτε τὸ παθητὸν σῶμα ὃ ἐφόρεσε ἀνατίθεμεν τῷ πατρί.* Der Ausdruck *υἱοπάτωρ* kann nach Athanasius nicht anders verstanden werden, als: „Die Monas oder der Vater, der auch Sohn geworden“; an sich ist es zwar nicht unmöglich, ihn mit Schleiermacher und Baur von der Gleichstellung des Sohnes und Vaters der Monas gegenüber zu verstehen (s. w. u.).

4. Das Verhältniss des Vaters zum Sohne und heil. Geiste ist zu denken, wie das des heil. Geistes zu seinen verschiedenen Gnadengaben.

Μαίνεται δὲ (Sabellius) *καὶ παραδείγματι χρώμενος τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι· φησὶ γάρ· ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα, c. Ar. 4, 25.*

5. Der Vater erscheint als Sohn und Geist oder die Monas erscheint als Trias erst in Folge eines in der Geschichte der Welt hervortretenden Bedürfnisses. Indem der Vater oder die Monas unter dem Namen des Sohnes erscheint, hört der Vatername, aber eben auch nur dieser auf, und wenn das

Bedürfniss des Sohnes und des heil. Geistes befriedigt ist, hören die Namen des Sohnes und heil. Geistes d. h. hören diese selbst, da sie an sich ja Monas und Vater sind, wieder auf. Der Vater hat also nominell bereits aufgehört mit dem Erscheinen des Sohnes, und der Sohn nominell und essentiell mit dem Erscheinen des heil. Geistes.

Εἰ γὰρ, heisst es in Fortsetzung der eben angeführten Stelle, *ὡς ἐπὶ τοῦ πνεύματος, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἔσται ὁ πατὴρ λόγος (υἱὸς) καὶ πνεῦμα ἅγιον, ᾧ μὲν γινόμενος πατήρ, ᾧ δὲ λόγος (υἱός), ᾧ δὲ πνεῦμα, πρὸς τὴν χρείαν ἑκάστου ἁρμοζόμενος, καὶ ὀνόματι μὲν υἱὸς καὶ πνεῦμα, τῷ δὲ ὄντι πατὴρ μόνον, ἀρχὴν μὲν ἔχων τὸ γίνεσθαι υἱός, παυόμενος δὲ τοῦ λέγεσθαι πατήρ . . . καὶ ἐπανθρωπήσας μὲν ὀνόματι, τῇ δὲ ἀληθείᾳ μηδὲ ἐπιδημήσας . . . . . ἀνάγκη δὲ καὶ παυθήσεσθαι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, τῆς χρείας πληρωθείσης, καὶ ἔσται λοιπὸν ἄχρι παιδιᾶς τὰ γινόμενα, ὅτι μὴ ἀληθείᾳ, ἀλλ' ὀνόματι ἐπιδείχθη. παυομένου δὲ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ, παύσεται καὶ τοῦ βαπτίσματος ἡ χάρις, εἰς γὰρ υἱὸν ἐδόθη.* Aus den Futurformen *παυθήσεσθαι* und *παύσεται* könnte man zu folgern geneigt sein, dass Athanasius habe sagen wollen, noch sei nach Sabellius das Ende des Sohnes nicht gekommen. Allein es giebt doch nur zwei Zeitpunkte, an welchen er sich dasselbe gedacht haben kann, den der Gründung oder den der Vollendung der Kirche. Auf die letztere kann Athanasius durch die Futurformen nicht haben hindeuten wollen, da mit ihr doch die Taufe jedenfalls aufhören muss und er somit aus dem Aufhören derselben nicht gegen Sabellius hätte argumentiren können. Die Futurformen sind darum logisch zu fassen, wie auch deutlich aus dem im Anfangssatze sich findenden *ἔσται* hervorgeht. Somit bleibt nur die Annahme übrig, nach Athanasius habe Sabellius den Sohn mit dem Kommen des heil. Geistes bereits aufhören lassen. Dies entspricht auch durchaus der Lehre des Sabellius, wie Athanasius sie uns mittheilt. Denn ist das Subjekt des Sohnes nur durch die Wirkungsweise von dem des heil. Geistes verschieden und ist diese Wirkungsweise nur eine intramundane, so ist für die Annahme, dass Sabellius den Sohn nach seinem

Austritte aus dieser Welt noch fortbestehend gedacht habe, in dessen System schwerlich ein Anknüpfungspunkt zu finden.

6. Aus dem Obigen geht hervor, dass der Vater insofern im Sohne und heil. Geiste unter anderen Namen erschienen sein soll, insofern er in andere und unter sich verschiedene Wirkungsweisen und Beziehungen der Welt gegenüber eingegangen ist, ohne jedoch in denselben ganz aufzugehen. Im Sohne entfaltet er eine andere Seite seines Wesens als im heil. Geiste, in keinem von beiden aber die ganze Fülle seines Wesens, wiewol sie in jedem enthalten ist. Denn wenn er diese in jedem ganz entfaltete, so würden die beiden nicht von einander verschieden sein können, und wenn der Vater dennoch nicht ganz in jedem von beiden wäre, so könnte nicht mit ihrem Erscheinen der Name Vater ganz aufhören.

7. So äussert sich also das Leben der Monas a. in dem Uebergange zum Sprechen oder Wirken d. h. in der Schöpfung der Welt, b. innerhalb der Geschichte der Welt in dem Uebergange zur Trias oder in dem Erscheinen des Vaters als des Sohnes und heil. Geistes. Beides, also auch den Uebergang zur Schöpfung, hat Sabellius Ausdehnen, Erweitern der Monas genannt, während sie vorher zusammengezogen war und es nachher sein wird.

Τοῦτο δὲ, sagt Athanasius *c. Ar. 4, 13* grade in Beziehung auf das, was er über das Schweigen und Reden der Monas und den Zusammenhang desselben mit der Schöpfung (s. o. *l. c.* zu Nr. 2) gesagt hat, denn von etwas Anderem ist im Vorhergehenden gar nicht die Rede, *τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωικῶν ὑπέλαβε διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεὸν μετὰ τῆς κτίσεως καὶ ἀπείρως παύεσθαι. τὸ γὰρ πλατυνόμενον ἀπὸ στενότητος πλατύνεται καὶ τὸ ἐκτεινόμενον συνεσταλμένον ἐκτείνεται .... εἰ τοίνυν*, heisst es dann weiter unter Beziehung der Ausdrucksweise auf die trinitarische Bewegung, *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς κτλ.* Was Athanasius hier über die Verwandtschaft der Lehre des Sabellius mit der der Stoiker sagt, bezieht sich also auf die Bewegung der Monas überhaupt, und zwar nach dem Vorhergehenden (*τοῦτο δὲ*) auf die Bewegung im Schöpfungsakte,

nach dem Nachfolgenden auf die zur Trias. Man könnte sagen, es folge daraus nicht, dass Athanasius die Vermuthung habe äussern wollen, auch in der Bezeichnung jener Bewegung sei Sabellius den Stoikern gefolgt, so dass er auch die Schöpfung durch eine „Selbstausdehnung" der Monas habe zu Stande kommen lassen. Aber wenn die Vermuthung des Athanasius über den Ursprung der Anschauung des Sabellius überhaupt richtig ist, so sieht man nicht ein, warum Sabellius grade die Ausdrucksweise der Stoiker, die doch für das Heraustreten der Monas aus sich selber im Schöpfungsakte sehr gut passte, abgelehnt haben sollte, während er sie für die Menschwerdung und Ausgiessung des heil. Geistes sich aneignete. Ausser Zweifel wird die Sache aber vollends gesetzt durch *c. Ar. 4, 14*, wo es heisst: *ὥςπερ διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη, οὕτως παυομένου τοῦ πλατυσμοῦ παύσεται καὶ ἡ κτίσις.* Wenn somit auch der Uebergang zur Schöpfung Selbstausdehnung Gottes genannt wird, so ist dabei indess festzuhalten, dass nach der Athanasianischen Auffassung der Identität von Monas und Vater der Vater damit nicht als das Resultat der Selbstausdehnung erscheint, wie Sohn und Geist, sondern als deren Subjekt; das Resultat der ersten Selbstausdehnung ist nur die Schöpfung. Dorner ist zu der Annahme geneigt, dass Sabellius die „Selbstausdehnung" der Monas nicht auf die Schöpfung bezogen habe, und zwar namentlich darum, da „nach ihm Gott zu einer neuen Offenbarung nur durch Zurückziehung aus der früheren komme und somit die Schöpfung schon mit der Menschwerdung habe aufhören müssen." Aber dass Sabellius das Erstere so allgemein behauptet habe, möchte schwerlich nachzuweisen sein.

8. Der Logos ist also von dem Sohne durchaus zu unterscheiden. Jener ist ewig, dieser fängt erst mit der Hypostasirung des Logos bei der Menschwerdung an und hört mit dem Ende derselben auf. Der Sohn ist das göttliche Wesen in Verbindung mit dem Menschen Jesu, während der heil. Geist dasselbe in Verbindung mit den Gläubigen ist. Aber was denn eigentlich den Begriff des Sohnes konstituire, darüber ist die Partei des Sabellius uneins.

Einige sehen den Menschen, mit dem sich der Logos verband, als Sohn an; Andere die Verbindung beider; noch Andere den Logos selbst, nach seiner Menschwerdung. Diese schwankende Anschauung hat darin ihren Grund, dass die menschliche Natur dem Sohne die Hypostase giebt, während der Logos die Substanz desselben bildet.

Τολμῶσι διαιρεῖν λόγον καὶ υἱόν, καὶ λέγειν ἄλλον μὲν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τὸν υἱόν, καὶ πρότερον μὲν εἶναι τὸν λόγον, εἶτα τὸν υἱόν. ἔστι δὲ τούτων διάφορος ἡ τόλμα. οἱ μὲν γὰρ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέλαβεν ὁ σωτήρ, αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσιν, οἱ δὲ συναμφότερον, τόν τε ἄνθρωπον καὶ τὸν λόγον, υἱὸν τότε γεγενῆσθαι, ὅτε συνήφθησαν· ἄλλοι δέ εἰσιν οἱ λέγοντες αὐτὸν τὸν λόγον τότε υἱὸν γεγενῆσθαι, ὅτε ἐνηνθρώπησεν, ἀπὸ γὰρ λόγου, φασί, γέγονεν υἱός, οὐκ ὢν πρότερον υἱὸς ἀλλὰ λόγος μόνον, c. Ar. 4, 15, cf. 22.

Dies sind sämmtliche Aussagen, die sich über die Lehre des Sabellius bei Athanasius finden. Fassen wir sie übersichtlich zusammen, so ergiebt sich: Gott ist ein durchaus einheitliches Wesen, er ist als solches Monas und Vater. Er ist intelligent oder Logos. Aber alle Gedanken ruhen ursprünglich in ihm; er verharrt ursprünglich in einer vollkommenen Stille und Thatenlosigkeit. In ihm ist während dessen kein Leben und ausser ihm während dessen keine Welt. Dass Sabellius sich ausser ihm eine ewige Hyle gedacht habe, davon findet sich bei Athanasius keine Spur.*) Die Fülle seiner Intelligenz lässt Gott hervorgehen, den Logos als Inbegriff seiner Gedanken aus sich heraustreten, gezeugt, lebendig werden, indem er die Welt mit allen ihren Kreaturen schafft, wobei jedoch der Logos keine Hypostase gewinnt. Dass zu diesem Heraustritt Gottes aus seiner Ruhe und Innerlichkeit eine Nöthigung in ihm gelegen habe, dass er der Welt zu seiner Vollendung bedürftig gewesen sei, die Lehre des Sabellius also einen pantheistischen Zug habe, wird zwar

---

*) Nach Eusebius (*praep. evang.* 7, 19) soll Dionysius auch gegen Sabellius die Ewigkeit der Hyle bestritten haben, und Ritter nimmt bestimmt an, dass derselbe den Stoikern auch in Betreff dieses Lehrpunktes gefolgt sei.

nicht ausdrücklich gesagt, folgt aber, insofern Sabellius von keiner andern Lebensregung Gottes als in der Schöpfung, von keiner innern Lebendigkeit Gottes weiss. Es folgt daraus aber nicht, dass Sabellius um dieses für Gott nothwendigen Schöpfungsaktes willen nun auch die Welt als Gott selbst, nur entfaltet und lebendig, wie die Stoiker, angesehen, somit Gott kein ausserweltliches Sein beigelegt habe. Athanasius würde das als den stärksten Gegensatz der christlichen Weltanschauung nicht unerwähnt gelassen haben; auch führen die Ausdrücke, dass Gott den Logos durch die Schöpfung aus sich hinaustreten lasse, auf die gegentheilige Anschauung. In ein zweites Stadium der Veränderung tritt Gott ein, indem er zur Trias sich erweitert, d. h. indem er auf Grund eines ohne Zweifel durch die Sünde herbeigeführten Bedürfnisses der Welt zuerst als Sohn und dann als Geist erscheint. Er bleibt dabei derselbe, nimmt nur wegen Entfaltung anderer Seiten seines Wesens andere Namen an. Sohn wird er erst in, und bleibt er nur während der Verbindung mit dem Menschen Jesu, heiliger Geist dagegen in und während der Verbindung mit den Gläubigen. Gott wird nicht mehr Vater genannt, seitdem er als Sohn und darnach als heil. Geist erschienen ist, und der Sohn hat gänzlich aufgehört zu sein, seitdem Gott als heil. Geist sich geoffenbaret hat, und der heil. Geist endlich wird wieder aufhören zu sein, wenn auch seine Aufgabe vollbracht sein wird. Weil Sohn und heil. Geist Gott der Vater selbst, nur unter anderm Namen sein sollen, und der Vatername mit ihrem Erscheinen ganz aufgehört haben soll, so muss Sabellius das ganze Wesen Gottes des Vaters im Sohne und heil. Geiste als vorhanden gedacht haben; da aber dennoch zwischen ihnen ein Unterschied stattgefunden haben soll, so muss er doch nur eine Seite oder einen Theil des göttlichen Wesens in dem Sohne und dem heil. Geiste wirkend und erscheinend angesehen haben. Dabei kann er jedoch die andere Seite nicht als ruhend betrachtet haben, da doch zu ihr die dem Erscheinen des Sohnes und heil. Geistes voraufgehende kosmische Wirksamkeit gehört, jedenfalls die erhaltende. Ueber diesen Punkt lässt Athanasius uns im Unklaren. Auch das bleibt unklar, ob das Be-

dürfniss, welches die Ausdehnung der Monas zur Trias fordert und jedenfalls in der Sünde ruht, in Gott selbst seinen letzten Grund habe oder nicht. Mit andern Worten: Es fragt sich, ob Sabellius die Sünde nicht in irgend einem Masse als Folge einer Unvollkommenheit der Schöpfung angesehen, oder ob er sie ganz allein aus der Freiheit der geschaffenen Geister abgeleitet habe. In jenem Falle wäre die Ausdehnung zur Trias in Gott allein begründet; Trias zu werden, wäre alsdann für Gott nichts Zufälliges, und Schöpfung, Menschwerdung und Ausgiessung des heil. Geistes erschienen dann als drei Grade der Selbstentfaltung des göttlichen Wesens und der Mittheilung desselben an die Welt. Der pantheistische Zug, der sich überhaupt in der Lehre des Sabellius findet, lässt diese Anschauung zwar als eine mehr, denn blos mögliche, erscheinen; aber als gewiss ist sie doch nicht anzusehen, da sich in häretischen Systemen oft sehr heterogene Züge mit einander verbunden finden. Zuletzt d. i. nach der Vollendung der Dinge (*μετὰ τὴν συντέλειαν, c. Ar. 4, 14 = μετὰ τῶν ἁπάντων πλήρωσιν,* Greg. Thaum. s. u. p. 264) wird Gott sich wieder zur Monas zusammenziehen oder, was dasselbe ist, seinen Logos wieder in sich zurückkehren lassen. Dass alsdann auch die auf der Ausdehnung der Monas oder dem Hervorgange des Logos ruhende Existenz der Welt wieder ein Ende nehmen müsse, folgert Athanasius zwar mit demselben Rechte, mit welchem aus der christlichen Lehre von der Schöpfung der Schluss gezogen werden kann, dass die Welt wieder untergehen würde, wenn Gott von dem Willensbeschlusse, durch den die Welt geworden ist, wieder abliesse. Es fragt sich jedoch, ob Sabellius diese Konsequenz wirklich gezogen habe, wovon sich bei Athanasius, wie überhaupt bei den Kirchenvätern keine Andeutung findet. Er kann die Welt, insbesondere nach der Erfahrung der heilsökonomischen Einflüsse, auch in einem solchen Grade der Selbstständigkeit gedacht haben, dass ihm die Fortdauer derselben nach der Rückkehr des Logos als möglich erschien. Also auch dieser Punkt bleibt dunkel. Endlich ist auch das nicht recht klar, was unter der Vollendung (*συντέλεια*), mit welcher der Rücktritt des Logos stattfinden soll, zu verstehen

ist. An sich könnte man darunter die Vollendung des Schöpfungsaktes verstehen, insbesondere, da Athanasius wiederholt sagt, dass der Logos διὰ τὸ κτίσαι hervorgegangen sei; aber dann hätte der Rücktritt längst stattfinden, die Schöpfung gleich beim Beginne ihrer Existenz wieder untergegangen sein müssen, und Athanasius würde nicht verfehlt haben, ein solches Mass von Ungereimtheit mit starken Worten hervorzuheben. Darum wird darunter die Vollendung der Schöpfungsidee zu verstehen sein, eine Vollendung, die Sabellius sich als das Ziel der noch in der Entwicklung begriffenen Geschichte der Welt gedacht haben wird. Ob endlich nach dem Untergange der Welt, den Athanasius folgert, Gott ewig schweigen oder ob der frühere Process von neuem beginnen und sich *in infinitum* wiederholen werde, lässt Athanasius selbst dahingestellt. Die Eschatologie ist demnach das dunkelste Stück in dem Systeme des Sabellius.

Wenn somit die Mittheilungen des Athanasius über die Lehre des Sabellius auch Manches zum vollständigen Verständniss vermissen lassen, so sind sie doch die ausführlichsten, die wir besitzen. Vergleichen wir mit ihnen nun die kurzen Bemerkungen, die sich bei andern Kirchenvätern finden, so ergiebt sich Folgendes.

Dass Sabellius Gott als ein durchaus einheitliches Wesen angesehen und gelehrt habe, derselbe habe sich nur auf Grund eines durch die Welt gegebenen Bedürfnisses in verschiedenen Erscheinungen geoffenbart, bestätigt in Uebereinstimmung mit allen Andern, aber besonders klar Basilius. Die Verschiedenheit der Ausdrücke, deren er sich zur Bezeichnung der Veränderung der Monas bedient, verbietet, auf die specifische Bedeutung der einzelnen (*προςωποποιεῖσθαι, μετασχηματίζεσθαι, μεταμορφοῦσθαι*) ein besonderes Gewicht zu legen. *Τὸν αὐτὸν θεὸν*, sagt er, lehre Sabellius, *ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν ὡς τὸ ἅγιον πνεῦμα διαλέγεσθαι**),

*) Dorner (I. p. 707) ist geneigt, den Ausdruck διαλέγεσθαι von dem im trinitarischen Processe stattfindenden Wechsel der Zusammenziehung

ep. 210, 5. — *ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεόν, προςωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως, κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας, καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνάς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προςώπου, νῦν δὲ τὰς υἱῷ πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ὑποβαίνῃ, νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι προςωπεῖον, ὅταν ὁ καιρὸς τὰς ἀπὸ τοῦ τοιούτου προςώπου φωνὰς ἀπαιτῇ, ep. 214, 3.* — Die Lehre des Sabellius bezeichnet er darum *(ep. 210, 3)* als Judaismus, indem Vater, Sohn und Geist zu Einem, nur vielgestaltigen Dinge (*ἓν πρᾶγμα πολυπρόςωπον*) gemacht und damit das ewige Sein des eingebornen Sohnes, wie seine Menschwerdung, Höllenfahrt, Auferstehung, sein Gericht, und ebenso die eigenthümlichen Wirkungen des heil. Geistes verleugnet würden. — Wenn ferner Epiphanius *(haer. 62, 1)*, nachdem auch er als den Grundgedanken der Lehre des Sabellius den Satz hingestellt hat, *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τον αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα*, so fortfährt: *ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ πνεῦμα, καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα, ὡς εἰπεῖν, τὸν πατέρα, ψυχὴν δὲ ὡς εἰπεῖν τὸν υἱόν, τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῇ θεότητι· ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας, φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα, καὶ εἶναι μὲν τὸ θάλπον, εἴπομεν θερμὸν καὶ ζέον, τὸ πνεῦμα, τὸ φωτιστικὸν δὲ τὸν υἱόν, τὸν δὲ πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως* — so hat er damit das Verhältniss der Monas zu den Gliedern der Trias in substantieller Beziehung bezeichnet, wie Athanasius, nämlich dass Sabellius die ganze Monas in ihnen als vorhanden (*τὸν αὐτὸν εἶναι πα-*

---

und erneuten Ausdehnung zu verstehen, den Sabellius die göttliche Dialektik genannt zu haben scheine. Allein der in der zweiten Stelle damit vertauschte Ausdruck *ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνάς* spricht dafür, bei der einfachen Bedeutung des Wortes stehen zu bleiben und anzunehmen, dass Sabellius mehr noch, als die orientalische Kirche überhaupt schon geneigt war, die göttliche Thätigkeit in allen Perioden der Heilsökonomie als eine vorzugsweise offenbarende, als eine lehrhafte und erleuchtende aufgefasst habe.



τέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν ἅγιον πνεῦμα), aber doch nur einzelne Seiten derselben als wirksam und erscheinend gedacht habe. Auf das zweite Bild muss man dabei mehr Gewicht legen, als auf das erste; denn wenn sich dieses als ein Sabellianisches auch in einer Homilie des Basilius findet (Hom. 37) und in einer andern ihr nachgearbeiteten und fälschlich dem Athanasius beigelegten Schrift (*c. Sabellii gregales, Ath. opp. II. p. 37*), so ist es doch schon durch den Zusatz *ὡς εἰπεῖν* als ein wenig passendes, das höchstens, wie auch aus *c. 13* dieser Schrift hervorgeht, nur die Einheit der verschiedenen Offenbarungsweisen veranschaulichen soll, bezeichnet.*) — Weiter sagen Epiphanius, Gregor und Augustin, dass der Sohn (und demgemäss auch der Geist) nach Sabellius vorübergehende Erscheinungen des göttlichen Wesens seien, und zwar hat die Existenz des Sohnes nach Epiphanius schon ein Ende genommen. *Πεμφθέντα,* sagt der letztere in Fortsetzung der obigen Darstellung, *τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε, ὥςπερ ἀκτῖνα καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.* Auf die betreffenden Worte Gregors von Nyssa, die sich *A. Mai, coll. nov. t. 8.* Anh. 4 finden, hat Dorner aufmerksam gemacht. Sie bestätigen zugleich, dass die Sünde die Ursache der verschiedenen Theophanien sei, und lauten (Dorner I. p. 712): Die Sabellianer sind in gottlosen Irrthum verfallen, *οἰόμενοι διὰ μὲν λειποταξίαν ἀνθρωπίνην προεληλυθέναι τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς προςκαίρως· αὖθις δὲ μετὰ τὴν διόρθωσιν τῶν ἀνθρωπίνων πλημμελημάτων ἀναλελυκότα ἐνδῦναί τε καὶ ἀναμίχθαι τῷ πατρί.* Augustin endlich bedient sich zur Bezeichnung jenes Zuges der Lehre des Sabellius des jedenfalls von ihm entlehnten Bildes vom Ausstrecken und Ansichziehen des Armes. *Cum ergo audimus brachium dei patris esse dei filium,* sagt er zu Jes. 53, 1 (*opp. IV. p. 644*), *non nobis obstrepat*

---

*) Dass Sabellius durch diese Vergleiche so tiefe Beziehungen, wie die, auf welche Baur und Dorner hinweisen, habe ausdrücken wollen, wird von den Kirchenvätern nirgends angedeutet.

consuetudo carnalis, sed virtutem dei et sapientiam cogitemus, per quam facta sunt omnia. Tale quippe brachium nec porrectum extenditur nec collectum contrahitur. Non enim ipse qui pater, sed unum sunt ipse et pater et aequalis patris ubique totus sicut pater, ne aliqua pateat occasio detestabili errori eorum, qui dicunt solum esse patrem, sed pro diversitate causarum ipsum dici filium, ipsum dici spiritum sanctum. In diesem von Augustin angeführten Bilde des ausgestreckten und wieder angezogenen Armes, wie in jenem sich bei Epiphanius findenden vom Sonnenstrahle tritt uns zugleich der Begriff entgegen, der sich bei Athanasius als ein so wesentlicher in den Ausdrücken ἐκτείνεσθαι und συστέλλεσθαι findet. Nur ist er, da es doch auch in der Aeusserung Augustins ungewiss bleibt, wie weit die Worte: *per quam facta sunt omnia* auf den nachfolgenden Sabellianischen Gedanken übertragen werden dürfen, nicht auf die Schöpfung bezogen, wie überhaupt alle obigen Berichterstatter der kosmischen Bedeutung der Lehre des Sabellius keine Erwähnung thun und darum des Schweigens und Redens der Monas und ihres Verhältnisses zum Logos nicht gedenken. Es lässt sich dieser Umstand dadurch erklären: erstens, dass sie nicht wie Athanasius eine Widerlegung der Lehre des Sabellius vornehmen, sondern entweder nur den Grundzug derselben angeben, oder gelegentlich nur eine abweisende Bemerkung darüber machen wollten und darum nur des Wichtigsten, nämlich dessen, was sich auf die Heilsökonomie bezog, erwähnten; zweitens, dass sie überhaupt nicht gewohnt waren, die erlösende Wirksamkeit Gottes im Zusammenhange mit der schöpferischen, die heilsökonomische im Zusammenhange mit der kosmischen als ein Ganzes anzuschauen, wie der zu einer systematischen Anschauung aller Dinge sich neigende Athanasius. Diese bei Basilius, Epiphanius, Gregor und Augustin fehlende Bestimmung enthält jedoch eine Stelle in der dem Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen Schrift ἡ κατὰ μέρος πίστις, die sich *A. Mai, coll. nov. 7, 170* findet (Dorner, I. p. 718. Gieseler, K. Gesch. I. p. 241) und so lautet: ἀποφεύγομεν τὸν Σαβέλλιον λέγοντα τὸν αὐτὸν πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν· πατέρα μὲν γὰρ λέγει εἶναι τὸν λαλοῦντα, υἱὸν δὲ τὸν λόγον ἐν τῷ πατρὶ

μένοντα καὶ κατὰ καιρὸν τῆς δημιουργίας φαινόμενον· ἔπειτα μετὰ τῶν ἁπάντων πλήρωσιν τῶν πραγμάτων εἰς θεὸν ἀνατρέχοντα· τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ τοῦ πνεύματος λέγει. Diese Stelle entspricht in erwähnter Beziehung vollkommen der Darstellung des Athanasius. Die Abweichung, die darin zu liegen scheint, dass der Logos Sohn genannt wird, der schon bei der Schöpfung erschienen sei, ist nur eine scheinbare. Im Sohne ist, wie bereits bemerkt (s. o. Nr. 8), die Substanz zu unterscheiden von dem hypostatischen Sein. Als jene sah Sabellius auch nach der Darstellung des Athanasius den Logos an, der bei der Schöpfung aus der Monas oder dem Vater heraustrat; dieses dagegen wurde dem Sohne erst durch die Verbindung mit dem Menschen Jesu zu Theil. Nach seiner Substanz konnte man den Sohn ewig nennen, nach seiner Hypostase musste man ihn erst mit der Menschwerdung beginnen lassen. In obiger Stelle ist nun jene ins Auge gefasst, deren Erscheinung ja schon in der Schöpfung begann, wenn dieselbe auch erst bei der Menschwerdung umgrenzt und konkret wurde. Wurde im Begriff des Sohnes dagegen die Hypostase vorzugsweise beachtet, so musste man sagen, Sabellius leugne die Existenz des Sohnes vor der Menschwerdung. Selbst Athanasius wechselt zwischen beiden Anschauungen und äussert sich auf Grund der ersten und darum in vollkommener Uebereinstimmung mit obiger Stelle, wenn er den Hervorgang des Logos aus der Monas oder dem Vater Zeugung nennt (s. o. zu Nr. 2, *c. Ar. 4, 12*), oder wenn er den Logos nennt, wo der Ausdruck Sohn stringenter wäre (s. o. zu Nr. 5, *c. Ar. 4, 25*), oder endlich, wenn er Aussagen des Sabellius auf den Sohn bezieht, die nur vom Logos gelten, was z. B. geschieht, wenn er aus dem Aufhören des Sohnes den Untergang der Welt folgert. Wenn darum Neander das Verhältniss der Glieder der Trias dahin auffasst, dass „neben der Offenbarung Gottes des Vaters im A. Testamente schon eine vorbereitende Wirksamkeit des Logos und heil. Geistes stattfinde, bis der Logos in Christo zum Sohne Gottes sich hypostasire und vermöge dieser innigen Vereinigung mit der Menschheit nun auch der Geist Gottes ein reales individuelles beseelendes Princip der von

ihm angeeigneten menschlichen Persönlichkeiten werde" (K. Gesch. 3. Aufl. I. p. 329), so muss man diese Auffassung als eine richtige ansehen. Wenn sie aber von Neander in dem Masse geschärft wird, dass sie die Berechtigung gewähren soll, schon den schöpferischen Hervorgang des Logos aus der Monas als Entwicklung derselben zur Trias und den Logos und heil. Geist in ihrer „vorbereitenden Wirksamkeit" zur Zeit des Alten Bundes nicht mehr als erstes, sondern schon als zweites und drittes πρόςωπον und demnach die Glieder der Trias als simultane anzusehen, so ist das jedenfalls irrig, da es nach Athanasius wie allen Uebrigen unzweifelhaft erscheint, dass Sabellius das προςωποποιεῖσθαι des Sohnes und Geistes erst mit der Hypostasirung habe beginnen lassen und zwar in Aufeinanderfolge der Prosopen. Neander sagt auch an einer andern Stelle (a. a. O. p. 328) selbst, dass Sabellius, wenn er sich streng nach seinem Systeme ausgedrückt, den Namen Sohn Gottes nur auf die aus der Hypostasirung des Logos hervorgegangene Persönlichkeit angewandt habe; aber dann entspricht auch die Neandersche Auffassung in ihrer Schärfung dem Systeme des Sabellius nicht.

Wenn nun also alle übrige Züge der Athanasianischen Auffassung des Sabellianismus von andern Kirchenvätern bestätigt werden, wie steht es denn mit dem Einen, der als der wichtigste erscheinen muss, der Identität des Vaters und der Monas? Neander hat eben so nachdrücklich in dieser Beziehung die Darstellung des Athanasius vertreten, wie Schleiermacher sie in der Abhandlung „über den Gegensatz der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität"*) angefochten hat. Nach Schleiermacher verhält sich die Monas zu allen Gliedern der Trias auf durchaus gleiche Weise, „indem die Gottheit als weltregierend in ihrer allgemeinen Wirkung auf alles endliche Sein Vater ist, als erlösend aber in ihrer besonderen Wirkung in der Person Christi und durch sie Sohn, als heiligend aber in ihrer gleichfalls besonderen Wirkung in der Gesammtheit der Gläubigen und

*) Schleiermacher, theol. Ztschr. 1823. Heft 3; sämmtliche Werke 1. Abth. 1. B. p. 485 flg.



als Einheit derselben Geist“ (sämmtl. Werke a. a. O. p. 564). Die Eine und selbige Gottheit kehrt dem menschlichen Bewusstsein also ein dreifaches Antlitz zu, und zwar erscheint sie in der Schöpfung und Erhaltung der Welt und in der Gesetzgebung als Vater, während sie vor der Einigung mit der Welt so wenig Vater ist, wie vor der mit der Person des Erlösers Sohn und wie vor der Einigung mit der Kirche heil. Geist. Als Vater ist sie insbesondere erkennbar aus den die Welt beseelenden Kräften, als Sohn aus den Tugenden und Thätigkeiten des Erlösers, als heil. Geist aus der Fülle der organisch in einander greifenden Gaben der Kirche, wobei sie an und für sich unverändert und ungetrennt dieselbe Eine Gottheit ist (Schl. sämmtl. Werke p. 549—54). Diese Ansicht, die also die Monas in eben der Weise von dem Vater unterscheidet, wie vom Sohne und Geiste, ist in der Weise zur Geltung gekommen, dass Baur die entgegengesetzte als eine grundlose, die ganze Lehre des Sabellius in ein schiefes Licht stellende Voraussetzung bezeichnet*) und Trechsel in der neuesten Abhandlung über Sabellius**) von ihr sagt, Schleiermacher habe das Irrige derselben entschieden dargethan. Auch Dorner fasst das Verhältniss des Vaters zur Monas so auf, wie Schleiermacher, jedoch mit dem Unterschiede, dass er die Monas noch nicht in der Schöpfung, sondern erst in der Gesetzgebung als Vater erscheinen sieht, indem die Monas sich erst im Verlaufe der Religionsgeschichte auf verschiedene Weise dargestellt habe. Dabei hält er es indess nicht für unmöglich, dass die Sabellianer das Wort Vater oft für die Monas gesetzt haben, was ohne Fehler habe geschehen können, da doch jedenfalls auch der ganze Gott im Verhältnisse zur Welt von Athanasius u. A. Vater genannt sei und nicht blos der Vater in der Trinität diesen Namen habe. Auch Thomasius, Philippi und Martensen fassen die Lehre des Sabellius dahin auf, dass der Vater von der Monas zu unterscheiden und derselben in gleicher Weise, wie Sohn und Geist, gegenüber zu denken sei, und zwar

*) L. v. d. Dreieinigkeit I. p. 256.

**) Herzog, Realencykl. B. 13.

treten sie mit Baur, im Unterschiede von Dorner, Schleiermacher auch darin bei, dass sie schon die Schöpfung auf den Vater beziehen.*) Zu dieser Geltung kann die Schleiermachersche Auffassung jedoch schwerlich durch Schleiermachers eigne Darstellung derselben gekommen sein, wenn dieser auch „das Verdienst zukommt, den hauptsächlich in Frage kommenden wichtigen Punkt zuerst näher ins Auge gefasst zu haben“ (Baur a. a. O. p. 287). Die Streitfrage ist eine historische und kann sicherlich nur durch eine parteilose Prüfung und Vergleichung der Berichte der Kirchenväter entschieden werden. Auf diesem Wege der Untersuchung finden wir aber Schleiermacher in der erwähnten Abhandlung nicht; statt dessen ist es allenthalben unverkennbar, wie er bemüht ist, einer seiner eignen Auffassung des trinitarischen Mysteriums so verwandten Lehre, wie die des Sabellius ist, der sie verneinenden, ihm missliebigen Kirchenlehre gegenüber den Charakter systematischer Klarheit und Gründlichkeit zu verleihen und sie dadurch zu Ehren zu bringen. Mit welcher Ungunst gegen die Kirchenlehre wird der der Lehre des Sabellius gemachte Vorwurf der „Irreligiosität“ zurückgewiesen! Wie haltungslos ist die Behauptung, „man könne nicht sagen, dass der christlichen Frömmigkeit aus der Lehre des Sabellius irgend ein Nachtheil erwachse, dass derjenige nicht an den eingebornen Sohn glaube, welcher doch bekenne, dass das, was an ihm Sohn sei, auch einzig gezeugt sei, indem die Gottheit in keinem andern Einzelnen auf eigenthümliche Weise sei als nur in diesem, dass Sabellius nur die Gottheit des Sohnes nicht auf irgend eine Weise geringer sein und scheinen lassen wolle, als die des Vaters, was die Kirchenlehre thue, indem sie den Vater zum Quell der Gottheit für den Sohn und heil. Geist mache“! Wie spitzfindig endlich ist der Versuch, den Vorwurf des Judaismus von Sabellius auf die Athanasianer zurückzulenken (p. 565—67)! Wie oft werden andererseits die Aussagen der Kirchenväter mit blossen Versicherungen abgefertigt, wie

*) Dorner, I. p. 703 flg. Thomasius I. p. 71. Philippi II. p. 134. Martensen §. 54.

z. B. Sabellius würde die Sache so und so anzusehen gewiss nicht verschmäht haben, wodurch in Abweichung von dem Berichte des Theodoret (s. w. u.) ausser der Gesetzgebung die Schöpfung auf den Vater bezogen wird (p. 549), oder, Sabellius könne dies und das gewiss nicht so gemeint haben, womit z. B. der Bericht des Epiphanius von der Vergänglichkeit des zweiten Prosopon bei Seite geschoben wird, um dann aus den sich bei Epiphanius findenden Vergleichen unter der schwächsten Beweisführung, wie auch Baur zugiebt, das Gegentheil zu folgern (p. 547). Wie in diesen untergeordneten Punkten, so kommen in der Hauptfrage die Aussagen der Kirchenväter bei Schleiermacher nicht im entferntesten zu ihrem Rechte; entweder werden sie gänzlich verschwiegen, oder auch sie werden mit Aeusserungen abgethan, wie, „das glaube ich nicht“, womit Schleiermacher die in der Frage so wesentliche Ueberlieferung zurückweist, dass Sabellius oft nur von Einem göttlichen Prosopon geredet habe (p. 561), oder endlich, es wird ihnen einfach eine der Schleiermacher'schen Ansicht günstige Deutung gegeben. Alle historische Beweise, die Schleiermacher für die Unterscheidung des Vaters von der Monas anführt, beschränken sich auf zwei:

1. Auf die Deutung des Ausdruckes *υἱοπάτωρ*, dass er nämlich die Gleichstellung von Vater und Sohn der Monas gegenüber bezeichne (p. 538), während doch die entgegengesetzte der Wortbildung nach jedenfalls ein gleiches, wenn nicht noch ein grösseres Recht auf Geltung hat.

2. Auf die Bemerkung des Athanasius: *ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα* (s. o. zu Nr. 1). Zu diesem Zugeständnisse, meint Schleiermacher, hätten sehr starke und zwingende Gründe vorliegen müssen (p. 544); stärker und zwingender müssen dem Athanasius aber doch die gewesen sein, die ihn nöthigten, dennoch die andere Auffassung als eine unzweifelhafte darzustellen.

Was Schleiermacher sonst noch für die Unterscheidung des Vaters von der Monas geltend macht, ruht nicht auf historischer Basis, sondern auf der Voraussetzung, von zwei gleich möglichen unitarischen Systemen müsse man dem Sa-

bellius das vollkommnere zuschreiben. Allerdings ist die Lehre des Sabellius nach der Schleiermacher'schen Auffassung systematischer, als nach der Athanasianischen; aber man darf sich dadurch doch nicht die Frage verschieben lassen, welches denn in Wirklichkeit die Lehre des Sabellius gewesen sei.

Wenn aber dennoch, trotz dieser Mängel der Schleiermacher'schen Abhandlung, die wir einer Ueberschätzung der letzteren gegenüber hervorheben zu müssen geglaubt haben, die in ihr vertretene Auffassung der Lehre des Sabellius eine fast unbestrittene Geltung erlangt hat, so erklärt sich das daraus, dass die Berichte der Kirchenväter sie in einem noch viel grösseren Masse begünstigen, als Schleiermacher nachgewiesen hat, und das ist von Baur und Dorner hervorgehoben. Wir werden damit von der Schleiermacher'schen Abhandlung zur historischen Untersuchung der Frage zurückgewiesen.

Für die Unterscheidung des Vaters von der Monas beruft sich Baur hauptsächlich auf die angeführte Stelle des Basilius, hat aber gewiss auch die des Epiphanius (s. o. p. 261) und eine noch wichtigere des Theodoret im Auge. Allerdings lässt die Aussage des Basilius sich nicht blos dahin auffassen, dass man darin eine Unterscheidung des Vaters von der Monas und eine Gleichstellung desselben mit den beiden andern Prosopen der letzteren gegenüber findet, sondern diese Auffassung scheint auch die einfachste und den Worten am meisten entsprechende zu sein. Aber ist sie denn die einzig mögliche? Der Hauptgedanke ist der: „Sabellius sah Vater, Sohn und Geist als Ein Wesen (*ὑπόστασις, πρᾶγμα, ὑποκείμενον*) an, das sich dreifach geoffenbart hat.“ Gesetzt, er hätte dieses Eine göttliche Wesen zugleich als erstes Glied der Trias angesehen, wie Athanasius es darstellt, hätte er dann etwa in der Aufzählung der Offenbarungsweisen das erste Glied der Trias weglassen und sagen müssen: „Der seinem Wesen nach Eine Gott erscheint bald als Sohn, bald als heil. Geist?“ Auch Hilarius, der jedenfalls mit Athanasius Monas und Vater identisch fasst, sagt: „Der Eine stellt sich bald als Vater, bald als Sohn dar“ (s. w. u.). So er-

scheint es zunächst jedenfalls nicht als unmöglich, die Athanasianische Auffassung des Verhältnisses von Monas und Vater mit den Worten des Basilius zu vereinen. Diese Möglichkeit scheint sogar dadurch zur Wahrscheinlichkeit zu werden, dass Basilius, wie Athanasius, den Vorwurf, dass Sabellius das ewige Sein der Glieder der Trias, wie ihre Wirkungsweisen als solche, die nur ihnen zukommen, und nicht einem über ihnen stehenden allgemeinen Subjekte, nur auf den Sohn und Geist und nicht auf den Vater bezieht (*ὁ γὰρ ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον λέγων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα καὶ μίαν τῶν τριῶν τὴν ὑπόστασιν ἐκτιθέμενος, τί ἄλλο ποιεῖ, ἢ οὐχὶ ἀρνεῖται μὲν τὴν προαιώνιον τοῦ μονογενοῦς ὕπαρξιν, ἀρνεῖται δὲ καὶ τὴν οἰκονομικὴν αὐτοῦ πρὸς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν, τὴν εἰς ᾅδου κάθοδον .... ἀρνεῖται δὲ καὶ τὰς ἰδιαζούσας τοῦ πνεύματος ἐνεργείας, ep. 210, 3*). Erklärt sich dieser wichtige Umstand etwa leichter aus der Unterscheidung oder aus der Identität des Vaters und der Monas? Erwartete man nicht bei einer Gleichstellung des Vaters mit den andern Prosopen der Monas gegenüber, dass Basilius jenen Vorwurf auch auf den Vater bezogen hätte? Es muss uns demnach sehr bedenklich erscheinen, den Bericht des Basilius als eine sichere Bestätigung der Schleiermacher'schen Auffassung anzusehen. Er lässt sich nicht blos zu Gunsten der einen, sondern auch zu Gunsten der andern Ansicht deuten, und damit die Streitfrage unentschieden. — Auch der oben angeführte Bericht des Epiphanius gewährt der Unterscheidung des Vaters von der Monas nur eine unsichere Stütze. Dass der Anfangssatz: *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν ἅγιον πνεῦμα* auch im Sinne der Identität beider verstanden werden kann, bezeugt z. B. die gleiche Ausdrucksweise in der oben angeführten, dem Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen Stelle (s. o. p. 263). Die Begünstigung, die sodann der erste von der Natur des Menschen hergenommene Vergleich der Unterscheidung von Monas und Vater zu bieten scheint, macht der andere Vergleich wieder im hohen Grade fraglich; denn lässt sich auch sagen, die Sonnenscheibe, mit der der Vater verglichen wird, sei im Grunde noch etwas Anderes als die Sonne selbst, so fällt sie doch für das Auge

mit derselben zusammen, während das vom Sonnenstrahle und der Sonnenwärme, womit Sohn und Geist verglichen werden, nicht gilt. Nimmt man nun noch hinzu, dass Epiphanius in dem hervorgehobenen Zuge der Vergleichung, dass der Strahl ausgesandt und wieder zurückgezogen werde, wiederum nur den Sohn und nicht den Vater als beginnende und aufhörende Erscheinung bezeichnet, so muss man sagen, dass dieser ganze Vergleich eher für die Identität, als die Unterscheidung von Monas und Vater zeugt. — Endlich scheint eine Stelle aus Theodoret (*haeret. fab. 2, 9*) für die letztere zu sprechen. Sie lautet: Σαβέλλιος μίαν ὑπόστασιν ἔφησεν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον, καὶ τὸν αὐτὸν ποτὲ μὲν ὡς πατέρα καλεῖ, ποτὲ δὲ ὡς υἱόν, ποτὲ δὲ ὡς ἅγιον πνεῦμα· ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι. Theodoret setzt hier die Glieder der Trias in ein koordinirtes Verhältniss und zwar so, dass der Vater mit der Gesetzgebung, also wie die beiden andern erst mit der ihm eigenthümlichen Wirkungsweise zu einer bestimmten Zeit seinen Anfang nimmt. Darin liegt eine scharfe Unterscheidung desselben von der Monas, die doch ewig ist. Sollten indess die Worte in diesem stringenten Sinne genommen und auf sie ein besonderes Gewicht gelegt werden dürfen? Dass Theodoret die Monas selbst ein Prosopon nennt, welches nur drei Namen führe, ein Zug, der die Athanasianische Ansicht von der Identität der Monas mit dem ersten Prosopon, das sich nur nominell von den beiden andern unterscheide, besonders begünstigt, das mag mit Schleiermacher unbeachtet bleiben. Wichtiger aber erscheint uns Folgendes. Die Gesetzgebung soll die eigenthümliche Erscheinungsform des Vaters sein. Deckt sie denn den Inhalt des Vaterbegriffes? Hat sie mit ihm auch nur eine besondere Verwandtschaft? Und ferner als wessen Wirkungs- und Erscheinungsweise sollen denn Schöpfung und Erhaltung angesehen werden, die doch dem Begriff des Vaters sehr verwandt zu sein scheinen? Darum haben Schleiermacher, Baur und fast sämmtliche Theologen, die der Schleiermacher'schen Unterscheidung von Monas und

Vater beigetreten sind, das Erscheinen des ersten Prosopon von der Gesetzgebung auf die Schöpfung und Erhaltung ausgedehnt. Woher ist denn die Berechtigung dazu genommen? Theodoret gewährt sie nicht; seiner Mittheilung wird damit vielmehr der Nerv durchschnitten. Aus einem Zeugnisse gegen Athanasius wird damit ein Zeugniss für ihn gemacht, und die Schleiermacher'sche Unterscheidung von Monas und Vater giebt sich damit selbst auf. Denn ist die Schöpfung schon die Erscheinung des Vaters und ist dieselbe andererseits die Erscheinung der redenden Monas, so werden dadurch nicht nur der Vater und die redende Monas, sondern, da schweigende und redende Monas nie und nimmer als Monas und Prosopon unterschieden werden dürfen, Vater und Monas überhaupt identisch. Die Richtigkeit der Ueberlieferung vom Schweigen und Reden der Monas und dem Zusammenhange des letzteren mit der Schöpfung wird aber Niemand in Abrede stellen wollen.

Aus dieser Erwägung der Mittheilungen des Basilius, Epiphanius und Theodoret, und andere als diese giebt es zu Gunsten der Schleiermacher'schen Ansicht nicht, wollen wir jedoch keine positive Folgerung für die Richtigkeit der Athanasianischen Auffassung ziehen, sondern nur die negative, dass sie nicht im Stande sind, diese Auffassung, sobald für sie anderweitige in ihrer Gesammtheit jedenfalls so starke Gründe sprechen, wie man sie nur wünschen kann, zu verdrängen. Diese Gründe aber sind folgende:

1. Von allen Kirchenvätern, die über Sabellius berichten, verdient keiner in dem Masse Glauben wie Athanasius; denn wie seine hohe spekulative Begabung ihn vor andern, wie z. B. Epiphanius und Theodoret, besonders fähig machte, Lehrsysteme gründlich zu erfassen, so hat ihn sein Aufenthalt an Ort und Stelle der Sabellianischen Häresie mehr als irgend einen andern unter den Berichterstattern in den Stand gesetzt, dieselbe genau kennen zu lernen.

2. Für die Identität der Monas und des Vaters zeugen mit Athanasius in bestimmtester Weise folgende fünf Autoritäten: H i l a r i u s, A m b r o s i u s, A u g u s t i n, G r e g o r v o n N y s s a und G r e g o r i u s T h a u m a t u r g u s (sofern ihm die

expos. fidei zugeschrieben wird). Die Aussagen der drei letzteren sind bereits angeführt (p. 262—64); die der beiden ersteren dagegen lauten unter Anderm: *Non enim hic per demutationem nominum atque specierum filius, qui via est et veritas et vita, mimis theatralibus ludit, ut in assumto homine se filium dei nuncupet, in natura* (φύσει) *vero deum patrem, et unus ac solus personali demutatione se nunc in alio mentiatur.* Der Ausdruck *in natura* kann nach dem Sprachgebrauche des Hilarius, wie der gleich unmittelbar folgende Satz *(non itaque naturae nomina infert cessante natura)* bezeugt, nur heissen φύσει, von Natur, und nicht ἐν κτίσει, in der Schöpfung (Hil. *de trin. 7, 39*). — *Adsertio autem nostrae fidei haec est .... neque ut Sabellius patrem confundamus et verbum, ut eundem patrem adseramus et filium* (Ambrosius *de fide 1, 1*).

3. Der ganze Streit des Dionysius von Alexandrien mit Sabellius war nach der auf Grund der Schriften des Dionysius gegebenen Darstellung des Athanasius (*de sent. Dion. 5. 9. 25*) gegen die Behauptung des Sabellius gerichtet, dass der Vater Mensch geworden, dass der Vater auch Sohn sei (s. o. p. 244). Dieser Satz, den Dionysius als Centralsatz der Lehre des Sabellius bestritt, ist unvereinbar mit einer Unterscheidung der Monas vom Vater und hat nur Sinn auf Grund der Identität beider. Wäre darum die Athanasianische Annahme der letzteren unrichtig, so wäre auch jener und die ganze Darstellung des sich um ihn bewegenden Streites, die sich urkundlich in der Schrift *de sententia Dionysii* findet, falsch, was man doch unmöglich annehmen kann.

Aus diesen Gründen, von denen insbesondere der letzte, so viel wir wissen, noch keine Beachtung gefunden hat, müssen wir die althergebrachte Athanasianische Auffassung, dass Sabellius die Monas zugleich als Vater angesehen habe, für eine richtige halten. Es könnte indess wohl sein, dass Sabellius den Begriff Vater in zwiefacher Bedeutung gebraucht habe, in einer allgemeinen und einer besonderen, indem er die letztere auf die heilsökonomische Offenbarung im Alten Bunde bezogen habe, eine Annahme, zu der Dorner und Kurtz (Handb. der K. Gesch.) geneigt sind. Athanasius hätte sich dann nur auf diese verwirrende Unterscheidung nicht

eingelassen, weil er sich nicht in sie finden konnte, wovon dann die wiederholt angegebene Bemerkung desselben: „wenn nicht die sogenannte Monas bei Sabellius etwas Anderes ist als der Vater,“ ein Zeugniss wäre. Sabellius würde alsdann bei der nach Dionysius jedenfalls von ihm aufgestellten Behauptung, der Vater sei Mensch geworden, den Begriff des Vaters in der allgemeinen Bedeutung gebraucht haben, während Athanasius den allgemeinen Vaterbegriff mit dem besonderen oder trinitarischen zusammengezogen hätte, da er in einer blossen, keinerlei Veränderung des Wesens, keine Hypostasirung mit sich führenden Thätigkeit, wie die gesetzgebende, mit Recht keinen Grund zu einer Unterscheidung derselben erkennen konnte. Bei dieser Auffassung würden die Berichte aller Kirchenväter zu ihrem vollen Rechte kommen. Möge man nun die Athanasianische Darstellung in dieser Weise etwas modificiren oder nicht, jedenfalls ist die auf eine vollständige und scharfe Unterscheidung von Monas und Vater dringende Schleiermacher-Baur'sche Auffassung eine historisch gänzlich unbefriedigende.

Bei der Bekämpfung der Lehre des Sabellius, die wir jetzt darzustellen haben, richtet Athanasius sein Auge besonders auf vier Punkte, die ohne Zweifel auch als die wesentlichen in der Lehre des Sabellius anzusehen sind, nämlich 1. auf den allen hypostatischen Unterschied des göttlichen Wesens verschlingenden Einheitsbegriff, 2. auf die Begriffe der Ausdehnung und Zusammenziehung des göttlichen Wesens, 3. auf die damit zusammenhangende Lehre von dem Hervorgange des Logos bei der Schöpfung und dessen Bedeutung für Gott und die Welt, 4. auf die Unterscheidung von Logos und Sohn.

1. Sabellius, sagt Athanasius wiederholt, unterscheide in Gott nur *κατ' ἐπίνοιαν* Vater und Sohn, womit er sagen will, dass dieser Unterschied nur auf Seiten des Subjektes liege, ihm aber in der Wirklichkeit kein hypostatischer Unterschied entspreche. Der Unterschied werde in Gott nur hineingedacht, ohne in ihm vorhanden zu sein. Denn wenn

Sabellius Gott in seiner Offenbarung auch objektiv verschieden sein und nicht blos scheinen lassen wollte, so war es doch eine blosse Willkür, um dieser nur modalistischen Unterschiede willen von mehreren Hypostasen zu reden. Denn der Sohn ist nicht ein besonderer Modus, sondern ein besonderes Subjekt des göttlichen Wesens. Darum sagt Athanasius, wie man die Arianer vom Begriff des Vaters aus widerlegen müsse, so müsse man die Sabellianer vom Begriff des Sohnes aus bekämpfen (*c. Ar. 4, 3*). Während die Arianer den Sohn bekennten, ihn aber *κατ' ἐπίνοιαν* Logos nennten (also die im Logosbegriffe ruhende Einheit Gottes verletzten) und thatsächlich den Logos verleugneten, so bekennten die Sabellianer den Logos, nennten ihn aber nur *κατ' ἐπίνοιαν* Sohn (verletzten den Unterschied) und verleugneten damit seine wirkliche Sohnschaft (*l. c. 8*). — Es heisse zwar Joh. 10, 30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, eine Schriftstelle, worauf sich die Sabellianer beriefen; aber diese Worte müssten nur richtig verstanden werden. Entweder müsse man sagen *τὰ δύο ἓν εἶναι*, oder *τὸ ἓν διώνυμον*, oder *τὸ ἓν εἰς δύο διῃρῆσθαι*. Wenn das Eine in zwei getheilt sein solle, so müsse das Getheilte ein Körper sein und jeder Theil sei als solcher unvollkommen. Wenn aber das Eine nur zwiefach benannt sein solle, wie Sabellius wolle, so mache man, wie er, Vater und Sohn zu ein und demselben und verneine damit beide, nämlich den Vater, wenn man den Sohn nenne, und umgekehrt. Wenn man aber endlich den ersten Fall annehme, nämlich die zwei als eins fasse, so habe man zwar zwei, nämlich Vater und Sohn, aber nach seiner Gottheit und Wesensgleichheit sei der Sohn eins mit dem Vater als der aus ihm stammende Logos, es sei Ein Gott. Wäre jenes Johanneische Wort nicht in dieser Weise zu verstehen, so hätte es heissen müssen: „Ich bin der Vater," oder: „Ich und der Vater bin." Statt dessen aber werde mit dem *ἐγώ* der Sohn, mit dem *ὁ πατήρ* der Erzeuger, mit dem *ἕν* die Eine Gottheit und Wesensgleichheit bezeichnet (*l. c. 9*). — Indem Sabellius, sagt Athanasius an einer andern Stelle, die zweite und dritte Hypostase in der ersten, die Dreiheit in der Einheit ganz untergehen lasse, vernichte er die auf den drei-

einigen Gott zu vollziehende Taufe und damit das Fundament der Kirche. „Sabellius rast, heisst es *c. Ar. 4, 25*, indem er behauptet, dass der Vater Sohn und der Sohn Vater sei, indem er sie *ὑποστάσει* als eins, nur *ὀνόματι* als zwei bezeichnet. Er rast, indem er sich dabei des Vergleiches mit dem heil. Geist und dessen Gnadengaben bedient. Denn wenn sich der Vater zur Trias verhält, wie der heil. Geist zu den Charismen, so ist der Vater auch Logos (richtiger Sohn) und Geist. Er ist bald Vater, bald Logos, bald Geist, je nach dem Bedürfnisse eines jeden Menschen. Er ist nur dem Namen nach Sohn und Geist, in Wahrheit aber allein der Vater, der als Sohn einmal zu sein beginnt und dann den Vaternamen aufgiebt, der ferner nur dem Namen nach Mensch wird, in Wahrheit aber nicht, und folglich lügt, wenn er sagt: «Ich und der Vater.» Auch sogar die Namen des Sohnes und Geistes müssen wieder aufhören, wenn das Bedürfniss befriedigt ist, und alles Geschehene wird dann nur ein Spiel gewesen sein, das sich nicht um Wahrheit, sondern Namen bewegte. Mit des Sohnes Namen hat dann auch die Taufe ein Ende, die auf den Sohn vollzogen wird."

2. Die von den Stoikern entlehnte Anschauung der Ausdehnung und Zusammenziehung Gottes bestreitet Athanasius hauptsächlich *c. Ar. 4, 13. 14.* Er macht vor Allem gegen sie geltend, dass Gottes Wesen damit zu einem leidenden und veränderlichen, ja zu einem körperlichen gemacht und ferner der hypostatische Unterschied der drei Personen eben dadurch aufgehoben werde: „Was sich erweitert, erweitert sich aus der Enge, und was sich ausdehnt, war vorher zusammengezogen. Es bleibt dabei dasselbe und erfährt nur ein Leiden. Wenn also die Monas durch Erweiterung Trias geworden und die Monas der Vater ist, so hat die Monas ein Leiden erfahren, ist dabei geworden, was sie nicht war, nämlich weit, und der Vater selbst ist damit Sohn und Geist geworden... Nach ihrer Erweiterung zur Trias ist die Monas nicht mehr Monas, und als Monas war sie noch nicht Trias; der Vater war während des Vaterseins noch nicht Sohn und Geist, und nachdem er es geworden,

ist er nicht mehr einfach Vater. Durch solche Erfindsel macht man Gott zu einem körperlichen und leidenden Gegenstande, der sich nur der Zeit nach von sich selbst unterscheidet. Demgemäss schreibt auch der Apostel an die Korinther, nicht enge zu bleiben bei sich, sondern weit zu werden (2 Kor. 6, 12. 13). Wie die Korinther nach der Erweiterung nicht andere Menschen waren, sondern noch Korinther, so ist auch der Vater nach seiner Erweiterung zur Trias als Vater allein die Trias.“ — Ausser diesem Vorwurfe, dass Sabellius durch die Begriffe der Ausdehnung und Zusammenziehung das göttliche Wesen in die Formen des endlichen Seins, des Raumes und der Zeit, der Körperlichkeit und der Entwicklung herabziehe, ohne es damit zu hypostatischen Unterschieden desselben zu bringen, macht Athanasius weiter gegen diesen eigenthümlichen Zug der Lehre des Sabellius geltend, dass sich so wenig in dem Wesen Gottes, wie in der Schöpfung und Erlösung der Welt ein Grund der Ausdehnung oder Erweiterung auffinden lasse. „Wenn Jemand solche Dinge redet, so muss man ihn fragen: Was hat denn solche Erweiterung bewirkt? Oder warum hat sie überhaupt stattgefunden? Denn eine Sache, die nicht bleibt, wie sie ist, sondern sich erweitert, muss doch einen Grund der Erweiterung haben. Soll es nun etwa der sein, damit der Logos und der Geist bei dem Vater seien, so muss man erwidern, dass es überflüssig ist, von einer Monas und darnach einer Erweiterung derselben zu reden. Denn der Logos und der Geist sind nicht später, sondern immer und ewig, sonst würde Gott ἄλογος sein. Wenn aber der Logos und der Geist ewig sind, so ist Gott auch ewig weit. — Wenn aber die Monas um der Menschwerdung willen sich erweitert und bei derselben Trias geworden sein soll, so gab es vor der Menschwerdung noch keine Trias und der Vater selbst erscheint als der Fleisch oder Mensch Gewordene, nämlich sofern er, der an sich Monas ist, in dem Menschen erweitert wurde. Er ist dann erstens Monas, zweitens Mensch, drittens Geist, da die Erweiterung doch mit ihm selbst vorging, und eine Trias giebt es nur dem Namen nach. Endlich ist es ebenfalls unzulässig zu sagen, die Erweiterung sei um der Schöpfung

willen nothwendig gewesen. Denn die Monas besass auch als Monas die Macht Alles zu schaffen, da sie vor der Erweiterung nicht ohnmächtig war; Gott als ohnmächtig zu denken und zu bezeichnen, ist eben so unvernünftig wie gottlos. Es würde auch noch eine andere Ungereimtheit folgen. Wenn Gott nämlich um der Schöpfung willen sich erweiterte, es aber so lange keine Schöpfung gab, als er Monas war, und er wieder nach der Vollendung der Schöpfung aus der Erweiterung zurücktreten und Monas sein wird, so wird die Schöpfung wieder zu nichte werden. Denn wie er sich erweiterte, um zu schaffen, so wird das Ende der Selbstausdehnung auch das Ende der Schöpfung sein. Solche Ungereimtheiten folgen aus der Behauptung, die Monas habe sich zur Trias erweitert.“

3. Gegen den mit der schöpferischen Selbstausdehnung der Monas zusammenfallenden Hervorgang des Logos macht Athanasius Folgendes, zum Theil Aehnliches geltend. „Mit den Arianern verfallen die Sabellianer in ein und denselben Irrthum. Jene sagen, dass der Logos um unsertwillen geschaffen sei, nämlich damit er uns schaffe. Dadurch stellen sie uns höher als ihn; denn wir sind alsdann nicht um seinet-, sondern er ist um unsertwillen geworden. Grade so machen es die Sabellianer, ja, noch schlimmer, indem sie Gott noch weniger zuerkennen als uns. Denn wir produciren oft Etwas im blossen Sinnen, wenn wir auch schweigen, so dass aus dem Sinnen und Denken Vorstellungen und Bilder hervorgehen; sie aber wollen, dass Gott im Schweigen kraft- und wirkungslos gewesen sein und erst durch Sprechen Etwas vermocht haben soll, sofern er erst im Sprechen zu schaffen begann. Man muss sie aber fragen, ob der Logos während seiner Immanenz vollkommen war, so dass er auch schaffen konnte, oder nicht. Wenn er es nicht war, sondern es erst durch die Zeugung geworden ist, so sind wir die Ursache seiner Vollkommenheit, sofern er um unsertwillen gezeugt wurde und die Fähigkeit zu schaffen gewann. War er es aber schon, so ist die Zeugung überflüssig gewesen, da er auch bei seiner Immanenz in Gott die Welt schaffen konnte. Folglich ist er entweder nicht gezeugt, oder zwar gezeugt, aber

nicht um unsertwillen, d. h. seine Zeugung ist eine ewige, nicht mit der Schöpfung zusammenhangende. — Dasselbe gilt dann auch vom Vater. Konnte er im Schweigen nicht wirken, so hat er offenbar durch die Zeugung oder das Sprechen an Macht gewonnen. Aber woher hat er denn gewonnen und warum? Konnte er dagegen auch bei der Immanenz seines Logos schaffen, so hat er mit der Zeugung etwas Ueberflüssiges gethan. — Ferner: Wenn der Logos vor seiner Zeugung in Gott war, so ist er nach derselben draussen und ausserhalb Gottes. Aber wie sagt er denn, dass er im Vater, und der Vater in ihm sei (Joh. 14, 10)? Wenn er aber jetzt im Vater ist, so war er auch immer in ihm. Denn er war nicht, was er jetzt nicht ist, und er ist nicht, was er einst nicht war, sondern ist stets derselbe. Sonst wäre er unvollkommen und wandelbar. So ist Gott also immer Vater und sein Logos immer Sohn, nicht blos nominell Logos, nicht blos in der Vorstellung Sohn, sondern beides in Wirklichkeit und Wesensgleichheit mit dem Vater, er ist nicht um unsertwillen gezeugt, sondern wir sind um seinetwillen geworden. — Ist er um unsertwillen gezeugt, argumentirt Athanasius endlich auch hier, sind wir mit seiner Zeugung geschaffen, und ruht die Schöpfung auf seiner Zeugung, so wird seine Rückkehr in den frühern Zustand nicht blos seine Zeugung wieder aufhören und Gott wieder schweigen lassen, sondern die schweigende Ruhe wird auch wieder an die Stelle der Welt treten und diese ein Ende haben. Warum ist sie dann aber geworden, wenn sie wieder aufhören wird? Warum hat Gott geredet, wenn er darnach wieder hat schweigen wollen? Warum hat er hervorgehen lassen, den er wieder hat zurückrufen, warum gezeugt, dessen Zeugung er wieder hat aufhören lassen wollen?“ (*c. Ar. 4, 11. 12*).

4. „Da nun die Sabellianer, argumentirt Athanasius endlich in Bezug auf die Unterscheidung von Logos und Sohn, bei ihrer Behauptung, dass die Monas sich zur Trias erweitert habe, auch zu sagen wagen, der Logos sei ein anderer als der Sohn und zwar sei jener früher als dieser, so haben wir auch diesen Punkt zu untersuchen. Einige sagen,

der Mensch, den der Herr annahm, sei der Sohn; Andere dagegen behaupten, der Logos und der Mensch wären in dem Augenblicke ihrer Vereinigung Sohn geworden; noch Andere halten den Logos selbst, der vorher blos Logos war, seit der Menschwerdung für den Sohn. Es ist aber masslos thöricht, den Logos zu bekennen und seine Sohnschaft zu leugnen. Denn wenn er nicht aus Gott stammte, so möchten sie billig leugnen, dass er Sohn sei; wenn er aber aus Gott ist, warum sehen sie denn nicht ein, dass das, was aus Jemandem hervorgegangen ist, dessen Sohn ist, aus dem es ist? Wenn nun Gott der Vater des Logos ist, warum ist denn der Logos nicht seines Vaters Sohn? Denn Vater ist Jemand von dem, der der Sohn, und Sohn Jemand von dem, der der Vater ist. Soll Gott aber später Vater sein, als er Gott ist, so ist das ein Gedanke der Arianer, aus dem die Ungereimtheit der Veränderlichkeit und Körperlichkeit Gottes folgt. Sagen sie aber, es verhalte sich damit, wie mit der Schöpfung, deren Meister er auch erst später geworden sei, so muss man wissen, dass hier die Veränderung auf Seiten der später gewordenen Dinge und nicht auf Seiten Gottes liegt (*c. Ar. 4, 15*). Wenn der Sohn ein Geschöpf wäre, dann allerdings wäre Gott erst später Vater; ist der Sohn aber kein Geschöpf, so sind Vater und Sohn ewig. Ist der Sohn aber ewig Sohn, so muss er auch der Logos sein. Denn wenn er es nicht sein soll, so muss man entweder den Logos für den Vater halten oder den Sohn für grösser als den Logos, da nach Joh. 1, 18 der Sohn in des Vaters Schoosse ist und ihm also Niemand vorgeht als der Vater; wenn der Logos dann auch nicht der Vater sein soll, so ist er ausserhalb des Vaters, da allein der Sohn in des Vaters Schoosse ist. Ist der Logos ein Anderer als der Sohn, so muss der Sohn auch darum grösser sein, als der Logos, weil Niemand den Vater kennt, denn nur der Sohn, weil es ferner heisst: „Wer mich siehet, der siehet den Vater“, „Ich und der Vater sind eins“, „Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“, „Ich bin gekommen in die Welt als Licht, auf dass, wer an mich glaubet, nicht in Finsterniss bleibe“; denn alle diese Worte sind Worte des

Sohnes, und nicht des blossen Logos (*c. Ar. 4, 16—18*). Wenn der Sohn also das Licht ist, das in die Welt gekommen, fährt Athanasius fort, so muss die Welt auch durch den Sohn gemacht sein; denn von ihm muss dann auch Johannes reden (*c. 1*), wenn er von dem Lichte spricht, das in die Welt gekommen und durch welches die Welt gemacht sei. Wenn aber das, so ist der Sohn auch der Logos Gottes; denn sonst müsste es zwei Welten geben, eine, die durch den Sohn, eine andere, die durch den Logos geworden wäre. Sind aber Logos und Sohn ein und derselbe, so kann man beides sagen: „Im Anfang war der Logos", und: „Im Anfang war der Sohn"; beide sind vor aller Welt. Soll aber das, was Johannes vom Logos sagt, nicht auch vom Sohne gelten, wie die Sabellianer wollen, so kann auch das, was nach dem Obigen vom Sohn gesagt wird, nicht auf den Logos bezogen werden" (*l. c. 19*).

Während Athanasius in dieser Weise überhaupt die Unterscheidung des Sohnes vom Logos bekämpft, bestreitet er den besondern Sabellianischen Begriff des Sohnes folgendermassen.

„Wenn sie nun sagen, der Mensch, den der Logos trug, sei der eingeborne Sohn Gottes, so folgt, dass der Mensch im Vater ist und der Vater im Menschen, dass der Mensch mit dem Vater eins, in dem Schoosse des Vaters und das wahrhaftige Licht sei. Sie müssen auch sagen, dass durch den Menschen die Welt geschaffen sei, dass der Mensch es sei, der gekommen, die Welt selig zu machen, dass der Mensch auch sei, ehe Abraham ward. Wie kann denn aber der Mensch, durch den die Welt gemacht sein soll, aus Maria stammen? Wie kann der Mensch die Welt retten, der selbst zur Welt gehört? Wo wird ferner der Logos sein, wenn der Mensch im Vater ist? Wohin wird jener zu rechnen sein, wenn dieser der Eingeborne ist? Entweder muss der Logos der zweite sein nach dem Menschen oder der Vater selbst (*l. c. 20*). Was trägt der Logos ferner zu unserm Heile bei, da wir nach Joh. 3, 36 doch nicht an den Logos, sondern den Sohn glauben sollen, und die heilige Taufe, auf der unser ganzer Glaube ruht, nicht auf den Lo-

gos, sondern auf den Vater, Sohn und heil. Geist geschieht? Wie kann der Logos, wie sie wollen, beim Vater sein, wenn er demgemäss nicht in der Taufe bei ihm ist? Aber sie sagen vielleicht, er sei in dem Namen des Vaters eingeschlossen. Warum ist es denn so nicht auch mit dem heil. Geiste? Ist der heil. Geist etwa ausserhalb des Vaters? Und nach dem Vater wird dann bei der Taufe ein Mensch genannt und nach dem Menschen der heil. Geist, und damit erscheint die Monas nicht zur Trias, sondern zur Tetras erweitert, nämlich zum Vater, Logos, Sohn und heil. Geiste.

Indem sie aber mit dieser Ansicht, dass der Mensch der Sohn sei, zu Schanden werden, nehmen sie einen andern Ausweg und sagen, beide, der Logos und der Mensch, würden in ihrer Verbindung mit einander Sohn genannt. Aber welche von beiden Seiten macht denn die andere zum Sohne? Wird der Logos um des Fleisches, oder das Fleisch um des Logos willen Sohn genannt, oder endlich nur ἡ ἀμφοῖν σύνοδος? Im ersten Falle ist das Fleisch der Sohn und es folgen dann all die angedeuteten Ungereimtheiten. Im zweiten Falle muss der Logos schon vor der Menschwerdung Sohn gewesen sein; denn wie kann Jemand Andere zu Söhnen machen, der nicht selbst Sohn ist (*l. c. 21*)! Wären wir Gottes Söhne, er aber nicht, so wäre Gott unser Vater und nicht der seinige. Wie könnte er ihn aber dann grade seinen Vater nennen (Joh. 5, 17) und sagen: ἐγὼ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον (Joh. 16, 28 nach Lachmann und Tischendorf)! In dieser Weise könnte er nicht sprechen, er könnte nicht sagen, dass er allein aus dem Vater gekommen sei, wenn Gott der gemeinsame Vater Aller und nicht sein Vater allein wäre. Wenn er ihn nämlich auch unsern Vater nennt, so geschieht es eben nur darum, weil er, der Logos, mit unserm Fleische Gemeinschaft geschlossen hat; denn grade deshalb ist ja der Logos Fleisch geworden, damit sein Vater auch unser Vater werde, indem er, der Logos und Sohn, in uns Wohnung nimmt, seinen Geist, den Geist des Sohnes, der „Abba, lieber Vater!“ schreiet (Gal. 4, 6), in unsere Herzen sendet. Wenn nun also der Mensch um des Logos willen Sohn Gottes genannt wird, so muss der Logos schon vor seiner Mensch-

werdung Sohn Gottes gewesen sein, insbesondere da bereits vor derselben die Alten Söhne Gottes hiessen (Jes. 1, 2. 1 Mos. 6, 2. 5 Mos. 32, 6). — Wenn nun aber endlich der Name Sohn von keiner der beiden Seiten stammen, sondern in ihrer Verbindung begründet sein soll, so muss das, was ihre Verbindung bewirkt (ἡ αἰτία τῆς συνάψεως), Sohn sein, und da diese Ursache doch der Verbindung als ihrer Wirkung voraufgeht, so folgt auch hieraus, dass der Sohn schon vor der Menschwerdung gewesen ist.

Hält man ihnen dies entgegen, so flüchten sie zu einem noch andern Auswege und sagen, nicht der Mensch, auch nicht seine Verbindung mit dem Logos sei der Sohn, sondern der Logos selbst, der anfänglich blosser Logos gewesen, sei Sohn genannt worden, als er Mensch wurde (*l. c. 22*). Solches Geschwätz ist leicht zu widerlegen. Wenn der Logos erst bei der Menschwerdung Sohn geworden ist, so ist die Menschwerdung die Ursache der Sohnschaft, oder mit andern Worten: der Mensch hat es bewirkt, dass der Logos oder seine Verbindung mit dem Menschen als Sohn erscheint, und damit begegnen uns dann wieder die früher dargelegten Ungereimtheiten. Ferner aber folgt daraus, dass der Logos erst nach seiner Menschwerdung den Vater erkannt habe, dass er erst nach derselben in des Vaters Schooss gelangt, erst nach derselben mit dem Vater eins geworden sei und man erst nach derselben in ihm den Vater gesehen habe; denn alles dies wird vom Sohne gesagt, und indem es nach dem Obigen nicht auf den Logos bezogen werden kann, wird der Logos ein blosser Name.

Somit ist es gottlos und unvernünftig, den Logos für etwas Anderes zu halten, als für den Sohn. Warum hat ihnen denn solche Ansicht so sehr gefallen?“ Athanasius geht hiemit schliesslich auf den Grund der Unterscheidung des Sohnes vom Logos ein. „Sie sagen, fährt er fort, im Alten Bunde sei nicht vom Sohne, sondern nur vom Logos die Rede, und darum sei der Sohn, von dem erst im Neuen Bunde geredet werde, der Spätere. In dieser Weise aber die beiden Testamente zu trennen, ist Sache der Manichäer und Judaisten (*l. c. 23*). Es ist im Gegentheil auch im Alten

Testamente oft vom Sohne die Rede, wie Ps. 2, 7. Jes. 5, 1. Ps. 110, 3. Prov. 8, 25. Dan. 3, 25. Sie behaupten indess, solche Aussagen wären prophetisch zu verstehen. Dann kann man aber auch alle auf den Logos bezüglichen Aussagen des Alten Testamentes prophetisch deuten, wie Ps. 33, 6; 45, 2" (*l. c. 24*). Wir erinnern daran, dass Athanasius alle diese Stellen nach der Septuaginta auffasste; nach dem Grundtexte lassen sie zum Theil die Anwendung, die er von ihnen machte, nicht zu. „Wenn im A. T. nicht vom Sohne die Rede und derselbe darum vom Logos verschieden sein und für jünger gehalten werden soll, sagt Athanasius an einer andern Stelle, so gilt dasselbe auch vom Parakleten im Verhältniss zum heil. Geiste; auch von jenem ist dann nicht im A. T. die Rede und er ist dann ebenfalls zu unterscheiden vom heil. Geiste und für jünger als dieser zu halten. So ist es aber nicht; es ist vielmehr ein und derselbe Geist, der damals und jetzt heiligt und tröstet, wie ein und derselbe als Logos und Sohn auch damals den Würdigen die Sohnschaft verlieh. Denn es gab ja auch schon im A. Bunde Söhne, durch Niemanden als den Sohn dazu gemacht. Ist er nicht schon vor Maria Sohn Gottes gewesen, wie kann er der Erstgeborne sein? Aber wie der Paraklet nicht später ist, so ist der Sohn nicht jünger, und wie heil. Geist und Paraklet, so sind Logos und Sohn ein und derselbe, und wie der Heiland Joh. 14, 26 den Tröster und den heil. Geist als ein und denselben bezeichnet, so hat Johannes deutlich die Identität des Logos und des eingebornen Sohnes ausgedrückt, indem er sagt: Und der Logos ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater" (*l. c. 29*).

Dies sind in möglichst übersichtlicher Darstellung die Argumente, die Athanasius gegen den Sabellianismus geltend gemacht hat.

Der Begriff des Sabellianismus kann im besondern und im allgemeinen Sinne aufgefasst werden. In jenem ist er die von Sabellius vorgetragene Lehre mit allen ihren dargelegten

besonderen Bestimmungen; in diesem ist unter ihm jede Lehre zu verstehen, die in dem Grundzüge mit jener übereinstimmt, nämlich in der Behauptung, dass die Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist nicht auf hypostatischen Unterschieden in Gott beruhe, mag sie die Unterscheidung nun auf verschiedene Zustände des durchaus Einen und in sich unterschiedslosen göttlichen Wesens, in die es als ein wandelbares eingeht, oder auf verschiedenartige Entfaltung seiner Seiten, oder auf verschiedenartige Kraft- und Wirkungsweisen desselben, oder auf verschiedene Auffassungen des menschlichen Subjektes, wie sie namentlich durch das Medium der Welt und ihrer Geschichte bedingt sind, zurückführen. Im Grunde lassen sich diese verschiedenen Beziehungen, auf deren einer oder anderer die Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist beruhen soll, gar nicht trennen. Denn verschiedene Auffassungen des menschlichen Subjektes wird man doch auf verschiedene objektive Erscheinungen, deren Verschiedenheit doch irgendwie in Gott, dessen Erscheinungen sie sein sollen, ihren Grund haben muss, zurückführen wollen; ferner werden verschiedene Kraft- und Wirkungsweisen nicht ohne verschiedene Entfaltungen der einzelnen Seiten des göttlichen Wesens zu denken sein, und endlich ist die Linie zwischen diesen und der Veränderung des göttlichen Wesens selbst eine höchst zarte. Demgemäss lässt auch Sabellius die verschiedenen Kraft- und Wirkungsweisen, als welche Sohn und Geist im Verhältniss zum Vater zunächst erscheinen, durch verschiedene Entfaltungen des Einen göttlichen Wesens bedingt sein, Entfaltungen, die weiter auf wirklicher Veränderung der Gottheit, nämlich auf einer Ausdehnung derselben beruhen sollen, und dennoch kommt es damit nicht zu Unterschieden, wie die hypostatischen Begriffe von Vater, Sohn und Geist sie verlangen, so dass es schliesslich dem Subjekte überlassen bleibt, dieselben κατ' ἐπίνοιαν als hypostatisch zu fassen, d. h. sie im blossen Bewusstsein als solche zu setzen. So schwankt der Sabellianismus mit seinem Gottesbegriff zwischen der materiellsten und sublimsten Fassung. Wie klar und befriedigend steht solcher Anschauung von der Gottheit die christliche Lehre von der Trinität mit der Einheit und

den hypostatischen Unterschieden ihres Gottesbegriffes gegenüber! Wie ruhen in ihr Einheit und Unterschied auf den erhabenen Begriffen von Geist und Liebe und wie sind die Unterschiede in Gott dabei so ganz unabhängig von der Welt! Auch sie weiss zwar von verschiedenen Erscheinungen und Wirkungsweisen der Einen Gottheit; aber den genügenden Erklärungsgrund für dieselben gewährt ihr die lebens- und liebesvolle ewige Wechselbeziehung der drei Personen in Gott, und sie braucht, um zu dem trinitarischen Begriffe zu gelangen, den Begriff Gottes nicht in den der Veränderung zu materialisiren oder in den von Bewusstseinsakten zu verflüchtigen. Wie hat die Beziehung Gottes zur Welt in ihr in der freien Herablassung und Selbstbeschränkung der Liebe ohne jegliche Beeinträchtigung der Gottesidee einen so genügenden Erklärungsgrund! Wie befriedigt sie in so vollem Masse die in dem Herzen des Menschen wohnende Sehnsucht nach einer auf persönlicher Wechselbeziehung ruhenden Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott, ohne dass dabei die Unterschiede verletzt werden! Und endlich, wie fest gründet sie sich in dem Allen auf die Offenbarungen der heil. Schrift als des göttlichen Wortes, und zwar nicht auf vereinzelte und aus dem Zusammenhange gerissene Aussagen, sondern auf den Gesammtinhalt derselben! Das christliche Bewusstsein eines Mannes, wie Athanasius, musste sich darum durch die Lehre des Sabellius aufs tiefste verletzt fühlen, und mit Allem, was er ihr vorwarf, dass sie Gott wandelbar und von der Welt abhängig mache, ihre Trias ein blosses Spiel mit Namen sei, eine falsche Vorstellung von der Schöpfung der Welt habe, von keiner Menschwerdung des Sohnes Gottes wisse, die Person Christi nach göttlicher und menschlicher Seite in Nebel hülle und dann verschwinden lasse, der christlichen Kirche alles Fundament raube, die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Christo verleugne und schliesslich alle christliche Hoffnung vernichte, — mit dem Allen befand er sich in vollem Rechte und bewies dadurch, dass die Lehre des Sabellius unvereinbar sei mit dem Christenthume.

In neuester Zeit hat Schenkel im Anschluss an Schleier-

macher und im nachdrücklichen Gegensatze gegen die Kirchenlehre einen Sabellianischen Standpunkt geltend gemacht, indem er die Dreieinigkeit Gottes als eine blosse dreifache Bezogenheit Gottes zur Welt, als ein blosses dreifaches Bewusstsein der Einen göttlichen Persönlichkeit der Welt gegenüber darstellt (Dogm. 11. Lehrstück). „Der Satz, heisst es unter Anderm, dass die Eine absolute Persönlichkeit in drei Persönlichkeiten auseinander gehe, lässt sich nun einmal weder aus dem Gewissen, noch aus der heil. Schrift rechtfertigen. Dagegen ist uns im Gewissen eine dreifache Bezogenheit Gottes zur Welt und darum auch ein dreifaches Bewusstsein Gottes in Beziehung auf die Welt verbürgt. Sind wir uns doch Gottes vor Allem als des ewigen Grundes der Welt und eben darum als des schlechthin überweltlichen und unendlichen, des in keiner Weise durch die Welt bedingten, sondern die Welt schlechthin bedingenden bewusst. Als solcher ist er der Vater. Nun aber ist in der Voraussetzung, dass Gott Vater, d. h. Grund der Welt ist, schon mit enthalten, dass er nicht lediglich Grund, dass er auch das Leben der Welt ist. Es ist also derselbige Gott (dieselbe absolute Persönlichkeit), welcher sich seiner schlechthinigen Ueberweltlichkeit (nämlich als Vater) und welcher sich einer ewigen Bezogenheit auf die Welt bewusst ist (nämlich als Sohn), und zwar ist jenes und dieses nicht dasselbige Bewusstsein. Der persönliche Gott selbst ist von Ewigkeit nicht nur Vater, sondern auch Sohn, sofern er neben seinem schlechthin überweltlichen Bewusstsein auch das Bewusstsein von seiner ewigen Bezogenheit auf die Welt in sich trägt, d. h. sich dessen bewusst ist, dass er sich nicht in einer absoluten Spannung zum Endlichen verhält. . . . Sofern Gott aber das Bewusstsein in sich hat, dass die endliche Welt in sein unendliches Geistesleben hinein verklärt, d. h. dass sie geistartig werden muss, insofern ist er selbst der heilige, d. h. der das natürliche in das ewige, das endliche in das unendliche Leben verklärende Geist. Gott als Vater ruht in seinem ewigen Schöpfergrunde, als Sohn geht er aus seinem absoluten Grunde in das Leben der Endlichkeit ein, ohne doch selbst endlich zu werden, und spiegelt das ewige Bild

der Welt in sich zurück, als heil. Geist bildet er das Leben der Endlichkeit in seinen absoluten Grund zurück“ (a. a. O. §. 67). Dass Schleiermacher's Behauptung, die Lehre von der Dreieinigkeit habe im Vergleich mit den übrigen Glaubenslehren eine untergeordnete Bedeutung, falsch ist, dass sie vielmehr eine centrale Bedeutung in der Dogmatik hat, davon ist die Schenkel'sche Dogmatik ein abermaliger Beweis. Denn wie bei Sabellius und bei Schleiermacher, so hat bei Schenkel diese unitarische Lehre von Gott z. B. für die von der Schöpfung und von der Person Christi die wichtigsten Konsequenzen. Ihm ist „die weltschöpferische Thätigkeit ein nothwendiger Ausfluss des göttlichen Wesens... Gott schafft, weil es zu seinem Wesen als des absoluten Geistes, der absoluten Liebe und Güte, gehört zu schaffen, nicht nur in sich selbst, sondern auch noch in unzähligen kreatürlichen Spiegelbildern seines Wesens er selbst zu sein“ (B. 2. §. 7). Den nothwendigen Gegenstand der göttlichen Liebe, zugleich den Spiegel des göttlichen Wesens, den die Kirchenlehre mit der Schrift (Hebr. 1, *ἀπαύγασμα*) in dem Sohn sieht, den sieht Schenkel in der Welt. Wenn Schenkel dennoch sagt, dass Gott in seiner unendlichen Genüge der Welt als des Andern nicht bedürfe, sondern ihn seine Liebe zur Hervorbringung derselben in Ewigkeit nur bewege, weil sie oder das Andere seiner bedürfe, so nimmt er einen Satz zur Milderung jener Behauptung aus der kirchlichen Dogmatik herüber, auf den nur sie mit ihrer Lehre von dem innergöttlichen vollendeten Liebesleben, aber nicht der Sabellianismus ein Recht hat. Noch tiefer aber wird von Schenkel die christliche Lehre von der Person Christi verletzt. Ihm „ist die Persönlichkeit Christi nur eine rein menschliche. Seiner persönlichen Wesensbestimmtheit nach unterscheidet sich Christus nicht wirklich von den übrigen Menschen, was der Fall wäre, wenn er die Logospersönlichkeit mit absoluten Eigenschaften in sich getragen hätte.“ Zwischen Christo und allen übrigen Menschen soll nur „ein individuell specifischer Unterschied bestehen. Während alle übrige Menschen lediglich organisch mit einander verknüpft, geistig aber von einander unabhängig sind, so ist er der geistige Mittelpunkt, in welchem die

Menschheit ewig eins ist. In ihm denkt und schaut Gott von Ewigkeit her die Menschheit als Totalität, als logische und ethische Einheit. Aus ihm als der ewig innergöttlichen Menschheitsidee heraus hat Gott das Menschengeschlecht, und sofern die Welt erst in bewussten Persönlichkeiten wahrhaft zur Erscheinung gelangt, die Welt geschaffen. Gott hat ihn ewig als das Urbild der Menschheit gedacht und darauf ist er als Mensch diesseits entstanden und geworden" (B. 2. §. 84). Das Urbild der Menschheit, welches nach Athanasius nur in dem Logos ist, gleichwie es ist im Vater, das setzt Schenkel also an die Stelle des ganzen Logos. Im Wesentlichen ist dies, wenn Schenkel auch nicht die Urbildlichkeit auf die einzigartige Kräftigkeit des Gottesbewusstseins beschränken will, der Schleiermacher'sche Christus, aber mit nichten der biblische und wahrhaftige, dem er als der modern Arianische gegenübersteht.

Was Athanasius gegen Sabellius geltend macht, dass er Gott in Abhängigkeit von der Welt setze, Vater, Sohn und heil. Geist zu blossen Namen mache, den klaren Unterschied, in welchem die Schrift von ihnen rede, verwische, den Begriff des Sohnes vernichte u. s. w., alles das trifft auch noch die Lehre Schenkel's. Der Charakter der Schriftsprache lässt es nie und nimmer zu, da blosse Namen zu sehen, wo sie von Personen redet, und z. B. Worte, wie: „Ich und der Vater sind eins," zu interpretiren: Mein Sohnes- und Vaterbewusstsein sind eins. Nach dem Schenkel'schen und jedem Sabellianismus erscheinen die in der ernstesten und heiligsten Stimmung geäusserten Worte des Herrn als unklare Phrasen. Es werden sich darum schwerlich Viele finden, die es glauben, dass sich die kirchliche Lehre von der Trinität „nun einmal aus der Schrift nicht rechtfertigen lasse," am wenigsten die, welche wissen, dass das Wort: „Gott ist die Liebe," der Grundton der ganzen Offenbarung ist, aber die zeitliche und unvollkommene Welt nicht als den würdigen Gegenstand der ewigen und vollkommenen göttlichen Liebe ansehen können. Wenn Schenkel aber von der Schrift noch das Gewissen unterscheidet und meint, dass sich auch daraus die kirchliche Lehre

nicht rechtfertigen lasse, so müssen wir darauf noch entgegnen, dass Schrift und Gewissen als Erkenntnissquellen sich nicht trennen lassen; denn die Schrift **ist** eben das Gewissen der Christenheit. So lange dies in ihr schlägt, wird sie nicht in der Sabellianischen, sondern nur in der Athanasianischen Deutung des trinitarischen Mysteriums den Frieden finden.

III. Kapitel.

Die Pneumatomachen oder Tropiker und deren Bekämpfung.

Während der Sabellianismus den extremen Gegensatz des Arianismus bildet, ist die Lehre der Pneumatomachen ein Seitenstück des letzteren. Was die Arianer vom Sohne Gottes lehrten, dass er nämlich ein Geschöpf sei, lehrten sie auch vom heil. Geiste (*ἔξωθεν τὸν υἱὸν κτίσμα καὶ πάλιν τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος βαττολογοῦσιν, c. Ar. 3, 15*). Im Streite mit Arius und seiner Partei wurde dies aber wenig beachtet. Athanasius behauptete zwar gleich von Anfang an die Homousie des heil. Geistes eben so klar und bestimmt, wie die des Sohnes; aber der Gegensatz kam doch nicht eher zu einer ernsten Verhandlung, als bis der sich um die Lehre vom Sohne bewegende heftige Streit zu einer gewissen Entscheidung gekommen war. Die Arianer legten auf ihre Lehre vom heil. Geiste wenig Gewicht, und nachdem das Nicänische Koncil bei dem allgemeinen Satze stehen geblieben war, dass man auch an den heil. Geist glaube, wurden auch auf kirchlicher Seite zunächst noch die verschiedensten Ansichten geduldet. Selbst noch kurz vor dem Koncil zu Konstantinopel äusserte sich Gregor von Nazianz über diese Differenz in den früher schon berührten Worten: „Von den Weisen

unter uns halten einige den Geist für eine Kraft, andere für ein Geschöpf, andere für Gott, noch andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, und zwar, wie sie sagen, aus Scheu vor der heil. Schrift, die Nichts deutlich darüber aussage. Deshalb verehren sie weder den heil. Geist, noch sprechen sie ihm die Verehrung ab, sondern schlagen eine Mittelstrasse ein, welche aber in der That ein schlimmer Weg ist." Sogar Basilius, worauf ebenfalls bereits hingedeutet ist, vermied es um 370 noch sorgfältig, den heil. Geist Gott zu nennen, und glaubte die Bedingung der Kirchengemeinschaft auf die Verneinung, dass der heil. Geist kein Geschöpf sei, beschränken zu dürfen, wenn er es auch nur aus Vorsicht that, den Parteieifer nicht zu reizen, und in der Rücksicht, „die Schwachen zu gewinnen" (Ath. *ep. ad Palladium 2*). Wenn sich indess die Unklarheit und Gleichgültigkeit in Betreff der Lehre vom heil. Geiste auch bis zum Koncil von Konstantinopel hie und da auf dem Gesammtgebiete der Kirche hinschleppte, so war die Differenz der Ansichten doch sofort hervorgetreten und von Athanasius scharf ins Auge gefasst, als die Arianer in der Lehre vom Sohne so gut wie überwunden waren, nämlich gegen das Jahr 360. Um diese Zeit theilte nämlich Serapion, Bischof von Tmuis, dem in der Verbannung sich befindenden Athanasins mit, dass Einige, welche die Arianische Partei um der Lästerung des Sohnes willen verlassen hätten, vom heil. Geiste lehrten, *αὐτὸ μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἓν αὐτὸ εἶναι καὶ βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων* (*ad Ser. 1, 1*). Genaueres über ihre Lehre wird nicht mitgetheilt und es ist auch durchaus nicht anzunehmen, dass sie derselben einen Ausbau gegeben, wie Arius der Lehre vom Sohne. Die ganze Bedeutung dieser Partei bestand nur darin, dass sie eine bis dahin wenig beachtete Anschauung nachdrücklich geltend zu machen anfingen, wobei sie sich auf einige wenige, theils von der LXX entstellte, theils von ihnen willkürlich aufgefasste Schriftstellen, wie Amos 4, 13 und 1 Tim. 5, 21, beriefen, und ausserdem ein anthropopathisches Argument in Anwendung brachten. Nach *ad Ser. 4, 7* waren sie hauptsächlich zu Cäsarea und Skythopolis vertreten, womit auch

übereinstimmt, dass Basilius als Bischof von Cäsarea so vorsichtig den Nicänischen Glauben vertrat. Das Koncil zu Konstantinopel hat sie mit den Semiarianern und Macedonianern identificirt. Bei Athanasius kommen sie unter deren Namen aber nicht vor und sind mit denselben, so weit Athanasius ihnen in den Briefen an Serapion gegenübertritt, auch gewiss nicht zu verwechseln. Die Zusammenstellung mit den Semiarianern und Macedonianern, von denen die letzteren nur eine Vertretung der ersteren in und um Konstantinopel, den Bischofssitz des eifrigen Semiarianers Macedonius, waren, beruht nur auf der Verwandtschaft in dem Einen Lehrpunkte, der auch bei den Semiarianern gegen die Zeit des Konstantinopolitanischen Koncils immer ausschliesslicher sich geltend machte und ihre Abweichung in der Lehre vom Sohne je mehr und mehr in den Hintergrund treten liess. Dieser Auffassung des Verhältnisses, nach welcher die Pneumatomachen ursprünglich von den Semiarianern verschieden sind, entspricht denn auch einerseits der Umstand, dass Athanasius die ersteren in der Lehre vom Sohne durchaus als rechtgläubig ansieht, andererseits die Mittheilung des Epiphanius über die letzteren, von denen er (*haer. 73*) sagt: *οἱ δὲ αὐτοὶ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἴσως τοῖς Πνευματομάχοις εἰσὶν ἔχοντες*, worin liegt, dass er die Pneumatomachen als die ursprünglichen Vertreter der falschen Lehre vom heil. Geiste ansah. — Was nun die bei Athanasius vorkommende Benennung dieser Häretiker anbetrifft, so erklärt sich der Name Pneumatomachen selbst. Einige Schwierigkeit hat aber die Deutung des Namens Tropiker. Die beiden Stellen, welche allein einen Aufschluss über diese Benennung verheissen, sind folgende: *οἱ τῷ ὄντι Τροπικοὶ ἐτόλμησαν, ὡς αὐτοί φασι, τρόπους πάλιν ἑαυτοῖς ἐφευρεῖν καὶ παρεξηγεῖσθαι καὶ τὸ τοῦ ἀποστόλου ῥητόν, ὃ ἔγραφε λέγων· διαμαρτύρομαι κτλ.* (1 Tim. 5, 21. *ad Ser. 1, 10*). — *ἁπλῶς ἐτολμήσατε τρόπους ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν καὶ εἰπεῖν τὸ λεγόμενον κτίζεσθαι πνεῦμα αὐτὸ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καίτοι δυνάμενοι μαθεῖν καὶ παρὰ φιλολόγων ἀνδρῶν περὶ διαφορᾶς πνευμάτων (l. c. 1, 7)*. Es scheint die Annahme Baurs u. A. eine richtige zu sein, nach welcher ihnen der Name ihrer eigenen Wahl gemäss deswegen bei-

gelegt wurde, weil sie den heil. Geist nicht für ein von den übrigen Geistern oder Engeln specifisch verschiedenes Wesen hielten, sondern es blos für einen Tropus erklärten, nur als eine Eigenthümlichkeit der biblischen Darstellungsweise betrachteten, dass, wie von verschiedenen Geistern in verschiedenem Sinne, so auch von einem heil. Geiste die Rede sei. Athanasius scheint indess dem Ausdruck, den sie selbst zur Charakterisirung ihrer Lehre wählten, noch den wohlverdienten üblen Beigeschmack der Schriftverdrehung gegeben zu haben (*τῷ ὄντι Τροπικοὶ ἐτόλμησαν παρεξηγεῖσθαι κτλ.*). — Die kräftige Bestreitung dieser Partei, die Athanasius in den Briefen an Serapion unternahm, musste einen um so sicherern und schnelleren Erfolg haben, als an sich ihre Stellung zwischen den Arianern und Nicäanern eine unhaltbare war und mit dem Siege über jene auch der Sieg über sie bereits entschieden war. Bei denen darum die Verwerfung der Arianer fest stand, die verurtheilten auch sofort auf einer Synode zu Alexandrien im Jahre 362 die Pneumatomachen, ein Urtheil, welches bekanntlich das zweite ökumenische Koncil bestätigte. Konnte die zweite Hypostase kein Geschöpf sein, so konnte es auch die dritte nicht; forderte das zweite Glied der Trias die Homousie, so verlangte es auch das dritte. „Die Trias duldet in sich kein ungleiches Wesen, keine Vermischung von Schöpfer und Geschöpf!“ Das ist der Grundgedanke in allen Briefen des Athanasius an Serapion. Die einzelnen Argumente, die er in ihnen geltend machte und zu deren möglichst gedrängter Darstellung wir nun übergehen, lassen sich in folgende drei Abtheilungen bringen:

1. Die Bestreitung der gegnerischen Auslegung von Amos 4, 13 und I Tim. 5, 21.

2. Die Widerlegung der gegnerischen Ansicht, sofern sie auf einer anthropopathischen Auffassung der kirchlichen Lehre von der Trias beruhte.

3. Die Darlegung der Göttlichkeit und Homousie des heil. Geistes aus der Gesammtlehre der Schrift und dem kirchlichen Bekenntniss.

1. „Man muss sich über ihre Thorheit wundern, heisst es zu Anfang des ersten Briefes an Serapion, dass sie, die den Sohn nicht für ein Geschöpf halten wollen, den Geist dazu machen können. Denn wenn sie wegen der Einheit des Logos mit dem Vater den Sohn nicht zu den Kreaturen rechnen lassen wollen, warum sagen sie denn, dass der heil. Geist, der dieselbe Einheit mit dem Sohne hat, wie dieser mit dem Vater, ein Geschöpf sei? Während sie dadurch, dass sie den Sohn nicht vom Vater trennen, die Einheit Gottes bewahren, entgeht es ihnen, dass sie durch die Trennung des Geistes vom Sohne die Einheit der Trias aufheben, indem sie mit derselben eine fremdartige Natur mischen und sie den Geschöpfen gleich machen. Was für eine Gottheit ist es, die aus Schöpfer und Geschöpf bestehen soll! Entweder ist sie keine Trias, sondern eine Verbindung von Dyas und Kreatur, oder wenn sie eine Trias ist, wie stellen sie denn den Geist der Trias mit den der Trias weit nachstehenden Geschöpfen zusammen! Wenn der heil. Geist ein Geschöpf wäre, so würde er nicht der Trias zugeordnet, die durchaus Ein Gott ist; denn nichts Fremdartiges wird mit der Trias gemischt, da sie untheilbar und in sich gleichartig ist. Wenn sie über den heil. Geist so irrig denken, so denken sie auch nicht richtig über den Sohn; denn der heil. Geist, der vom Vater ausgeht, wird als des Sohnes Geist vom Sohne den Jüngern und allen Gläubigen verliehen *(l. c. 1, 2. cf. 17)*.

Sie sagen: Wir haben beim Propheten Amos gelesen: *ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ποιῶν ὄρθρον καὶ ὀμίχλην, καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ τῆς γῆς· κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ* (Am. 4, 13 LXX.). Also Prov. 8, 22 legt ihr richtig aus, um den Logos nicht zum Geschöpf zu machen; aber dies Wort des Propheten unterzieht ihr überhaupt keiner Auslegung, sondern beim Worte *πνεῦμα* denkt ihr einfach an den heil. Geist! Es ist hier gar nicht vom heiligen Geiste die Rede, sondern blos vom *πνεῦμα*. Da doch in der heil. Schrift rücksichtlich dieses Wortes eine grosse Verschiedenheit obwaltet, warum soll es denn an dieser Stelle grade den heiligen Geist bezeichnen? *(l. c. 3)*. Habt

ihr in der heil. Schrift denn wohl je den heil. Geist einfach als πνεῦμα bezeichnet gefunden, ohne Zusätze wie τοῦ θεοῦ, oder τοῦ πατρός, oder τοῦ υἱοῦ, oder παρ' ἐμοῦ, oder ὁ παράκλητος, oder τῆς ἀληθείας, oder ohne Artikel, oder endlich ohne dass der Zusammenhang, in welchem das Wort vorkommt, die Beziehung auf den heil. Geist forderte?“ *(l. c. 4.)* Nachdem Athanasius dann diesen biblischen Sprachgebrauch aus einer Reihe alt- und neutestamentlicher Schriftstellen nachgewiesen und ferner dargethan, dass die Schrift mit πνεῦμα oft den Geist des Menschen (Ps. 77, 7. Röm. 8, 17. 1 Kor. 2, 11), oft den Hauch des Windes (1 Mos. 8, 1. Jon. 1, 4. LXX.), oft auch den Gedankengehalt (?) eines Wortes oder einer Sache (2 Kor. 3. 6) bezeichne *(l. c. 5—8)*, fährt er fort: „Demgemäss hättet ihr besser gethan, wenn ihr, als ihr von einem geschaffenen πνεῦμα hörtet, an einen dieser Begriffe gedacht hättet, etwa an den Hauch des Windes. Aber weil in dem Worte des Propheten zugleich von Christo (LXX. Χριστός, hebr. שֵׂחַ = *cogitatio*) die Rede ist, soll man auch unter πνεῦμα den heil. Geist verstehen. Also dass der heil. Geist mit Christo zugleich genannt wird, habt ihr beachtet; wo habt ihr denn entdeckt, dass er seiner Natur nach vom Sohne getrennt werde, da ihr ihn zu einem Geschöpfe macht, den Sohn aber nicht? Es ist in der That ungereimt, Dinge, die von Natur so verschieden sein sollen, mit einander zu nennen und zu preisen. Welche Gemeinschaft und Aehnlichkeit hat denn das Geschöpf mit dem Schöpfer! Es würde genügen, unter πνεῦμα Am. 4, 13 den Hauch des Windes zu verstehen. Weil ihr euch aber darauf steift, dass an dieser Stelle von Christo die Rede sei, so ist genauer zu untersuchen, ob sich nicht etwa ein noch genügenderer Sinn des Wortes finden lasse. Worauf anders beziehen sich die Worte: ἀπαγγέλλειν εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστόν, als auf die Menschwerdung des Herrn, so dass sie Matth. 1, 23 entsprechen! Wenn also die Menschwerdung des Logos damit bezeichnet wird, was für ein πνεῦμα ist dann unter dem, das damit geschaffen wird, zu denken, wenn nicht der wiederhergestellte und erneuerte Geist der Menschen, wie Gott es durch David und die Propheten verkün-

det hat und Paulus es bestätigt (Ps. 51, 12. Hes. 36, 26. 27. Eph. 4, 24). Den Geist, den Gott früher bildete, hat er nach dem Sündenfalle erneuert, indem er durch die Menschwerdung des Logos in der Kreatur erschien, um den neuen Menschen zu schaffen, der, wie Paulus sagt, nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit. Mit diesen Worten wollte Paulus nicht sagen, dass ein anderer Mensch ausser dem im Anfange zum Bilde Gottes gemachten geschaffen sei, sondern er wollte nur den in Christo geschaffenen und erneuerten Sinn des Menschen (*νοῦς*) bezeichnen, wie solches aus den Worten des Propheten hervorgeht: Werft von euch alle eure Uebertretung und machet euch ein neues Herz und einen neuen Geist (Hes. 18, 31. 32). Wenn das nun die Bedeutung des *πνεῦμα* ist, das geschaffen wird, so ist unter dem Ausdruck *ἡ στερεουμένη βροντή* das glaubensvolle Wort und das unerschütterliche Gesetz des Geistes zu verstehen. Denn als der Herr Johannes und Jakobus zu Dienern desselben berufen wollte, nannte er sie Donnersöhne. Darum rief Johannes in der That, wie vom Himmel her: Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Denn früher hatte das Gesetz nur einen Schatten der zukünftigen Güter. Als aber Christus den Menschen verkündigt wurde und er selbst erschien, um zu reden, „da hat, wie Paulus sagt, seine Stimme die Erde bewegt, wie es früher verkündet worden, indem es hiess: »Noch einmal will ich bewegen nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel;» aber solches «Noch einmal» zeigt an, dass das Bewegliche soll verändert werden, auf dass bleibe das Unbewegliche; darum weil wir empfangen ein unbewegliches Reich, haben wir Gnade, durch welche wir Gott dienen, ihm zu gefallen“ (Hebr. 12, 26. 27. *cf.* Hagg. 2, 6). Die *βασιλεία,* fährt Athanasius fort, welche Paulus hier *ἀσάλευτος* nennt, bezeichnet David (wie Amos) zugleich als *στερεωθεῖσα* (*ὁ κύριος ἐστερέωσε τὴν οἰκουμένην, ἥτις οὐ σαλευθήσεται* (Ps. 93, 1). Das Wort des Propheten (Am. 4, 13) bezeichnet also: *τὴν ἐπιδημίαν τοῦ σωτῆρος, ἐν ᾗ καὶ ἡμεῖς ἀνεκαινίσθημεν καὶ ὁ νόμος τοῦ πνεύματος ἀσάλευτος διαμένει*“ (*l. c. 9. 10*).

Indem Athanasius also den prophetischen Ausdruck *ἡ στερεουμένη βροντή* (eigentl. *ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντήν*) auf das Evangelium von Christo bezieht, sieht er dasselbe einerseits als die den Erdkreis bewegende Macht, andererseits aber auch als das durch diese Bewegung gegründete Reich der Wahrheit an, indem er theils auf *βροντή*, theils auf *στερεουμένη* Nachdruck legt. Das Evangelium ist ja auch beides, einerseits die göttliche Macht, die sowol das Reich der Finsterniss zerstört, wie das Reich des Lichtes gründet, andererseits dieses Reich des Lichtes oder das Reich Gottes selbst, nämlich in seiner Idealität, ein Reich, das in der Kirche nach seiner immer vollkommneren Realität ringt, aber erst bei der Wiederkunft des Herrn zu seiner vollkommenen Darstellung gelangen wird. So gekünstelt auch diese Auslegung der Worte des Propheten erscheinen mag, so ist doch die Meisterschaft und der Scharfsinn zu bewundern, mit welchen Athanasius die tiefen evangelischen Gedanken vom Reiche Gottes in den widerstrebenden falschen Text der Septuaginta hinein zu zwängen weiss, wie andererseits die auf jeden einzelnen Ausdruck sich beziehende staunenswerthe Schriftkenntniss, die uns auch hier wieder begegnet. Was hätte ein solcher Mann insbesondere für den Nachweis des Zusammenhanges der beiden Testamente leisten können, wenn seine Zeit ihn des Hebräischen hätte kundig sein lassen!

Die andere Schriftstelle, worauf sich die Pneumatomachen beriefen, war 1 Tim. 5, 21: *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων, ἵνα κτλ.* Während sie aus Am. 4, 13 folgerten, dass der heil. Geist ein Geschöpf sei, zogen sie aus dieser Stelle den Schluss, dass er zu den Engeln gehöre. Da Paulus erst Gott den Vater, dann Christus, dann die Engel nenne, so müsse der heil. Geist zu den letzteren gehören und nur dem Range nach über seines Gleichen erhaben sein. Athanasius entgegnet zunächst, diese Auffassung sei eine Erfindung der Gottlosigkeit Valentins, der gesagt habe, dass bei der Sendung des Parakleten die gleich ewigen Engel desselben mit ihm gesandt wären. Sie sähen nicht, wie sie die Engel, indem sie den heil. Geist zu ihnen zählten, der Dreieinigkeit zuge-

sellten, womit dieselben aufhörten, dienende Geister zu sein, und Geister würden, die Andere heiligten, statt selbst geheiligt zu werden *(l. c. 10)*. „Wo in der heil. Schrift, fährt Athanasius fort, haben sie denn gefunden, dass der heil. Geist ein Engel genannt werde? Paraklet wird er genannt, und Geist der Sohnschaft, und Geist der Heiligung, und Geist Gottes, und Geist Christi, aber nirgends ein Engel oder Erzengel oder dienstbarer Geist. Welcher von den „auserwählten Engeln“ soll der Trias denn zugezählt werden? Welcher von ihnen liess sich denn in Gestalt einer Taube auf den Jordan nieder? Denn tausend mal tausend und zehntausend mal zehntausend sind ihrer nach dem Worte des Propheten Daniel. Warum heisst es denn nicht, als sich der Himmel öffnete: Einer der auserwählten Engel stieg herab? Warum sagte der Herr, als er über die Vollendung redete, mit ausdrücklichen Worten: „Der Menschensohn wird seine Engel senden“, und: „die Engel werden ausgehen“ (Matth. 13, 41. 49); dagegen als er seinen Jüngern den Geist gab: „Nehmet hin den heil. Geist“, und: „Gehet hin ... und taufet alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes“? Nicht einen Engel hat er der Gottheit zugeordnet, nicht durch eine Kreatur uns mit dem Vater verbunden, sondern durch den heil. Geist, den er nicht als einen Engel zu senden verhiess, sondern als den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehe und es von ihm nehme und von ihm gegeben werde *(l. c. 11)*. Und als Moses, der wusste, dass die Engel zu den Geschöpfen gehören, der heil. Geist aber eins sei mit dem Sohne und dem Vater, den Auftrag, das Volk in das Land der Verheissung zu führen, mit den Worten empfing: „Meinen Engel will ich hersenden vor Deinem Angesichte“, da wollte er nicht, dass ein Geschöpf das Volk führe, damit es nicht dem Geschöpf mehr als dem Schöpfer diene (2. Mos. 33, 1. 2. 15). Er wollte ohne Zweifel, dass Gott es führe. Und Gott antwortete: „Was Du geredet, will ich thun,“ und darum lesen wir bei Jesaia (63, 11. 14): „Und er gedachte wieder an die vorige Zeit, an den Mose, so unter seinem Volk war. Wo ist denn nun, der sie aus dem Meer führte sammt dem Hirten seiner Heerde? Wo ist, der seinen heil.

Geist unter sie gab? Der Mosen bei der rechten Hand führte durch seinen herrlichen Arm?“ So hat also der Geist Gottes das Volk geführt, und man sieht daraus, dass der heil. Geist nicht ein Engel oder Geschöpf, sondern über alle Kreatur erhaben und mit der Gottheit des Vaters geeint ist. Denn Gott hat durch den Logos im heil. Geist das Volk geführt, wie die ganze heil. Schrift bezeugt (Am. 2, 10. Ps. 77, 21; 78, 53; 136, 16. 5 Mos. 1, 30). *(l. c. 12).* — Aber warum, so entgegnen sie, hat denn der Apostel 1 Tim. 5, 21 nach Christo nicht den heil. Geist, sondern die auserwählten Engel genannt? Indess derartige Fragen aufwerfen, warum der Apostel nicht so, sondern anders geschrieben habe, heisst ihm Gewalt anthun und der Schrift nicht kundig sein. Denn bei Jesaia (48, 16) z. B. heisst es: „Nun sendet mich der Herr Herr und sein Geist“, und auch Hagg. 2, 4. 5 wird nur des Herrn und des heil. Geistes Erwähnung gethan. Verstehen sie nun in diesen Worten unter Herr den Sohn, was werden sie dann jener Auslegung von 1 Tim. 5, 21 gemäss vom Vater sagen? Verstehen sie aber unter Herr den Vater, was werden sie dann vom Sohne sagen müssen? Entweder, dass er überhaupt nicht existire, oder, dass er zu den Geschöpfen gehöre *(l. c. 13).* Die heil. Trias ist untrennbar und in sich geeint. Wenn der Vater genannt wird, ist auch sein Logos und der heil. Geist, der im Sohne ist, mit eingeschlossen, und wenn der Sohn genannt wird, ist der Vater in dem Sohne und der heil. Geist nicht ausserhalb desselben. Denn Eine Gnade wird vom Vater durch den Sohn im heil. Geist verliehen, und es ist Eine Gottheit und Ein Gott, der über Alle und durch Alle und in Allen ist (Eph. 4, 6). In diesem Sinne sagt Paulus 1 Tim. 5, 21: „Ich bezeuge vor Gott und dem Herrn Jesu Christo;“ er wusste, dass damit der heil. Geist nicht vom Sohn getrennt werde, sondern in Christo sei. Ausserdem nannte er aber die auserwählten Engel, damit Timotheus in dem Bewusstsein, dass er die Engel, die das Angesicht des Vaters im Himmel sehen und für die Völker Sorge tragen, zu Zeugen aller seiner Worte und Werke habe, die Ermahnungen des Apostels beachte *(l. c. 14).*

---

2. „Wenn er denn, wenden sie weiter ein, indem sie auf den Schriftbeweis verzichten müssen und den Unrath ihres eignen Herzens ausspeien, nicht zu den Geschöpfen und den Engeln gehören, sondern aus dem Vater hervorgegangen sein soll, so ist er ja auch Sohn und es giebt mithin zwei Söhne. Wenn er somit der Bruder des Logos ist, wie kann dieser denn der Eingeborne sein, und warum werden sie nicht gleich gestellt, sondern der Eine nach dem Vater und der Andere nach dem Sohn genannt? Warum wird nicht auch von ihm gesagt, dass er gezeugt sei, warum heisst nicht auch er Sohn, sondern einfach Geist? Endlich, wenn er der Geist des Sohnes ist, so ist der Vater ja sein Grossvater." — In dieser Weise treiben die Schändlichen ihren Spott und wollen die Tiefen der Gottheit erforschen, die Keiner kennt, als der von ihnen verschmähte Geist Gottes. Man muss ihnen nun auf solche Fragen entweder überhaupt nicht antworten, sondern sie nach der apostolischen Ermahnung (Tit. 3, 10) als ketzerische Menschen meiden, oder man muss sie in entsprechender Weise fragen und von ihnen eine Antwort fordern, wie sie dieselbe von uns verlangen. Sie mögen also sagen, ob auch der Vater aus einem Vater stamme und ob noch ein Anderer mit ihm gezeugt sei und sie beide Brüder seien, und wer denn ihr Vater und der Grossvater des Sohnes und Geistes sei! Sie verneinen diese Fragen. Aber wie kann denn der Vater ohne Vater sein, wie kann er einen Sohn besitzen, ohne selbst Sohn zu sein? Ich weiss, das ist eine lästerliche Frage; aber die Spötter muss man mit Spott behandeln, damit sie ihre Thorheit empfinden. Wie man beim Vater nicht reden darf von einem Vater, so darf man beim Sohne nicht von einem Bruder reden. Denn wie es keinen andern Gott giebt ausser dem Vater, so giebt es keinen andern Sohn ausser dem eingebornen. Während ein menschlicher Vater zugleich Sohn ist, und umgekehrt, weil die Natur des Menschen theilbar ist, ist dagegen bei Gott der Sohn das ganze Ebenbild des ganzen Vaters, der Vater ist ganz und gar Vater und nichts Anderes, und der Sohn ganz und gar Sohn und nur das. Es ist also überhaupt widersinnig, von einem Bruder des Sohnes oder vom Vater als Grossvater zu reden.

In der Schrift wird der heil. Geist eben darum nicht Sohn genannt, damit man ihn nicht für einen Bruder halte, auch nicht des Sohnes Sohn, damit man den Vater nicht als Grossvater ansehe, sondern der Sohn heisst des Vaters Sohn und der Geist des Vaters Geist. So giebt es Eine Gottheit in der heil. Trias und Einen Glauben (*l. c. 15. 16*). Also auch von dieser Seite erscheint es als eine grosse Verirrung, den heil. Geist ein Geschöpf zu nennen. Dass er das nicht ist, dass die Trias nichts Fremdartiges in sich hat, vielmehr untheilbar und in sich gleichartig ist, diese Gewissheit genügt aber dem Gläubigen. Denn welche Rede könnte wohl die überirdischen Dinge würdig deuten? Oder welches Ohr könnte wohl vernehmen, was kein Mensch hören und sagen kann (2. Kor. 12, 4)? So äusserte sich Paulus schon über die überirdischen Dinge, die er vernahm; von Gott sagt er nun vollends: „Wie unerforschlich sind seine Wege! Wer hat des Herrn Sinn erkannt und wer ist sein Rathgeber gewesen?“ Um des Glaubens willen ward darum Abraham gerecht und Moses treu erfunden in seinem Dienste (Röm. 4, 3. Hebr. 3, 5). Selbst über die kreatürlichen Dinge Fragen zu stellen, wie die Tropiker thun, muss als Unverstand erscheinen. Oder, da sie über alle Dinge so genaue Kunde haben wollen, mögen sie Antwort geben auf Fragen wie diese, wie und aus welcher Substanz der Himmel bestehe sammt der Sonne und den Gestirnen. Aber wie sollte es eine Kunst sein, sie aus den Dingen da oben am Himmel ihres Unverstandes zu überführen, da man nicht einmal hier unten auf Erden Natur und Wachsthum der Pflanzenwelt, wie die Mischungen der Wasser und die Bildung und den Bestand der Thierwelt kennt. Werden sie darum die Existenz dieser Dinge leugnen? Nimmermehr. Darum sollte man ihnen antworten: Ihr unverständigen Wagehälse, warum lasset ihr denn nicht das Grübeln über die heil. Trias und bleibt beim einfachen Glauben an sie, da doch der Apostel sagt: Man muss vor allen Dingen Gott glauben, dass er ist, und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde (Hebr. 11, 6. *l. c. 17. 18*).

3. Indem wir nun noch die auf den heil. Geist sich beziehenden Aussagen der Schrift an und für sich erwägen, um dadurch die Frage, ob der heil. Geist den Geschöpfen oder Gott angehöre, zu beantworten, werden sie vielleicht in sich gehen und erkennen, wie weit ihre ersonnene lästerliche Rede von dem Worte Gottes abweicht.

Die Geschöpfe sind aus dem Nichts geworden und haben einen Anfang ihres Daseins; der Geist aber stammt nach 1 Kor. 2, 11. 12 aus Gott, und darum ist er kein Geschöpf. Welche Lästerung, ihn, der in Gott ist und die Tiefen der Gottheit erforscht, ein Geschöpf zu nennen! Nach Röm. 1, 4 und 1 Kor. 6, 11 ist er der Geist der Heiligung und Erneuerung; wie kann denn der, der alle Geschöpfe heiligt, eins der Geschöpfe sein! Nach Röm. 8, 11. Joh. 4, 14; 7, 38. 39 macht er die Geschöpfe lebendig; welche Verwandtschaft hat er denn mit ihnen, die lebendig gemacht werden! Durch den heil. Geist werden wir nach 1 Kor. 3, 16. 17 der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig. Wenn er nun eins der Geschöpfe wäre, so könnte uns in ihm nicht eine Gemeinschaft mit Gott zu Theil werden, sondern wir würden nur mit einem Geschöpfe verbunden und blieben dem Wesen Gottes fremd. In denen der heil. Geist Wohnung nimmt, die werden vergöttlicht; wenn er aber vergöttlicht, so muss sein Wesen das Wesen Gottes sein. Röm. 8, 29 wird er das Ebenbild des Sohnes genannt und ist es auch. Wenn nun der Sohn, wie sie einräumen, kein Geschöpf ist, wie kann es dann sein Ebenbild sein! *(l. c. 21—24)*. Wie der Sohn, weil er aus dem Vater ist, innig verwandt ist mit dessen Wesen, so ist auch der heil. Geist dem Wesen nach mit dem Sohne innig verwandt, weil er aus Gott ist. Weil der Herr Sohn ist, heisst der Geist darum der Geist der Sohnschaft (Röm. 8, 15); weil der Sohn die Weisheit und Wahrheit ist, wird er der Geist der Weisheit und Wahrheit genannt (Jes. 11, 2. Joh. 1, 26); weil der Sohn die Macht Gottes ist und der Herr der Herrlichkeit, wird er der Geist der Macht und Herrlichkeit genannt (1 Petr. 4, 14). In dem heil. Geiste verherrlicht also der Logos die Schöpfung und führt sie durch Vergöttlichung und

Verleihung der Kindschaft zu Gott zurück, und darum ist es unmöglich, ihn zu den Geschöpfen zu zählen (*l. c. 25*). — Dass er über sie erhaben ist und zur Gottheit gehört, lässt sich auch noch aus folgenden Zügen erkennen. Er ist unwandelbar und unveränderlich, wie die Schrift theils ausdrücklich sagt (1 Petr. 3, 4. Weish. 12, 1), theils daraus erkennen lässt, dass sie ihn den Geist Gottes nennt, der in Gott ist, und von Gott sagt, dass sich bei ihm keine Veränderung, noch Wechsel des Lichtes und der Finsterniss finde (1 Kor. 2, 11. Jak. 1, 17); alle Kreatur dagegen ist wandelbar, selbst die Engel haben ihren ersten Stand nicht bewahrt (Ps. 116, 11. Jud. 6). Er erfüllt ferner den ganzen Erdkreis, ist allgegenwärtig (Ps. 139, 7), während die Kreaturen an verschiedenen Orten sind und unter ihnen selbst die Engel erst dahin gesandt werden müssen, wo sie sein sollen (1 Mos. 28, 12). Auch ist er nur Einer, während die Geschöpfe eine Vielheit bilden und unter sich verschieden sind, was auch von den Engeln gilt. Demgemäss hat er also mit den Geschöpfen keine Aehnlichkeit, sondern ist vielmehr des Einen Logos und des Einen Gottes eigner und wesensgleicher Geist (*l. c. 26. 27*).

Aber auch auf die von Anfang stammende Ueberlieferung und Lehre und den Glauben der katholischen Kirche wollen wir noch einen Blick werfen. Denn auf diesen Glauben ist die Kirche gegründet, und wer von ihm abfällt, wird nicht mehr den Namen eines Christen verdienen. Nach diesem Glauben ist die Trias heilig und vollkommen, hat ihren Begriff im Vater, Sohn und heil. Geist, enthält nichts Fremdartiges und von aussen Beigemischtes, besteht auch nicht aus Schöpfer und Geschöpf, sondern ist durchaus schöpferisch, sich selber gleich und untrennbar von Natur, und ihre Wirkung ist eine einheitliche, indem der Vater durch den Logos im heil. Geiste Alles vollbringt. In dieser Weise wird die Einheit der Trias bewahrt und Ein Gott in der Kirche verkündet, der über Alle ist als Vater, als Anfang und Quell, durch Alle durch den Logos, und in Allen im heil. Geist. Als der Herr seine Apostel aussandte, befahl er ihnen, diesen Grund zu legen, indem er sagte: „Gehet hin und lehret alle

Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes“, und sie sind ausgegangen und haben so gelehrt und diese Verkündigung gilt darum der ganzen Kirche, die unter dem Himmel ist *(l. c. 28)*. Da nun die Kirche auf diesem Glaubensgrunde ruht, mögen sie auf die Frage Antwort geben, ob die Gottheit eine Trias oder eine Dyas sei? Halten sie dieselbe für eine Dyas, dann mögen sie den Geist zu den Geschöpfen zählen. Aber sie glauben dann nicht an den Einen Gott, der über Alle und durch Alle und in Allen ist, indem sie das „in Allen“ nicht haben, und ferner taufen sie dann nicht bloss auf die Gottheit, da sie eine Kreatur mit ihr vermischen und die Schöpfung nach Art der Arianer und Griechen mit ihrem Schöpfer als Eine Gottheit zusammendenken. Wo bleibt unter solchen Umständen ihre Hoffnung? Wer wird sie mit Gott verbinden, indem sie nicht den Geist Gottes, sondern den Geist der Kreatur haben? Und welch ein Unverstand ist es, Bedenken zu tragen, alle Engel und Geschöpfe Gott und seinem Logos zuzuzählen, so dass es nicht mehr eine blosse Trias, sondern eine zahllose Vielheit der Gottheit gäbe! Soll es aber bei der Trias sein Bewenden haben, so muss sie auch, wie dargelegt ist, untheilbar und nicht in sich ungleich sein, ihre Heiligkeit, ihre Ewigkeit, ihre Unwandelbarkeit muss durchaus ein und dieselbe sein. Denn wie die Taufe, die im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes verliehen wird, Eine ist, und wie der Glaube (Eph. 4, 5) Einer ist, so muss auch die Trias in sich selber gleich und einig sein, ohne etwas Kreatürliches in sich zu haben. Indem die Tropiker nun den Geist für ein Geschöpf halten, haben sie nicht mehr Einen Glauben und Eine Taufe, sondern zwei, eine auf den Vater und den Sohn, und eine auf einen Engel oder ein Geschöpf, und damit haben sie nichts Festes und Wahres mehr. Denn wo bleibt da die Einheit zwischen den niedrigen Kreaturen und ihrem Schöpfer und Logos? In diesem Bewusstsein schrieb Paulus, indem er die Trias nicht theilte, sondern ihre Einheit lehrte und Alles mit dem Einen Gott und Vater als dem Haupte verband *(τὰ πάντα εἰς ἕνα θεὸν τὸν πατέρα ἀνακεφαλαιοῖ)*: „Es sind mancherlei Gaben, aber

es ist Ein Geist; es sind mancherlei Aemter, aber es ist Ein Herr; es sind mancherlei Kräfte, aber es ist Ein Gott, der da wirket Alles in Allen“ (1 Kor. 12). Denn was der heil. Geist einem Jeden zutheilt, das wird vom Vater durch den Sohn gewährt. Wenn darum der heil. Geist in uns ist, so ist auch der Logos in uns und in dem Logos der Vater. In dieser Weise erfüllt sich das Wort: «Wir werden kommen, ich und der Vater, und Wohnung bei ihm machen» (Joh. 14). Denn wo das Licht ist, da ist auch sein Abglanz, und wo sein Abglanz ist, da ist auch seine herrliche Gnade. Darum schrieb der Apostel ebenfalls an die Korinther: «Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heil. Geistes sei mit euch allen» *(l. c. 29. 30).*

So geht also das einstimmige Zeugniss der ganzen heil. Schrift dahin, dass der heil. Geist nicht ein Geschöpf sei, sondern dem Logos und der Gottheit des Vaters angehöre, und dies ist darum der einige Glaube der katholischen Kirche. Die unverständige Fabelei der Tropiker aber widerstreitet der Schrift, während sie mit dem Unverstande der Ariomaniten zusammenstimmt. In kurzer Zeit wird es indess mit ihnen aus sein, da sie von allem Geist verlassen und leer sind. Möchten sie, wenn wir sie auch nicht zur Erkenntniss der Wahrheit bringen können, doch wenigstens von ihren lästerlichen Reden ablassen, damit sie nicht mit den Pharisäern, welche die Wirkungen des heil. Geistes dem Beelzebul zuschrieben, ohne alle Hoffnung auf Gnade in Zeit und Ewigkeit gezüchtigt werden“ *(l. c. 31. 32.).*

Wir dürfen diese Widerlegung der pneumatomachischen Irrlehre, deren Beweiskraft selbst Baur anerkennt, gewiss als eine schlagende bezeichnen. Wie die Bekämpfung der Arianischen Lehre vom Sohne, so hat auch sie ihre Stärke vor Allem in drei Dingen, nämlich in dem Bewusstsein der Heiligkeit des göttlichen Wesens, die schlechterdings keine Vermischung desselben mit der Kreatur gestattet, ferner in der Zuversicht des christlichen Glaubens, dennoch wie durch

den Sohn, so in dem heil. Geiste eine Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott erlangt zu haben, und endlich in dem festen Anschluss an das Wort Gottes als an die Autorität, die aller Unsicherheit und allen Schwankungen der menschlichen Gedanken ein festes und zuverlässiges Reich der Wahrheit gegenüber stellt. Wie zu allen Zeiten jede Lehre vom heil. Geiste nach diesen drei Erkenntnissprincipien zu prüfen sein wird, so wird jeder Versuch der christlichen Wissenschaft, in der Lehre vom heil. Geiste zu tieferer Erkenntniss zu gelangen, von ihnen als unverletzlichen Voraussetzungen auszugehen haben, und zwar nicht blos von der ersten und dritten als den allgemeinen, sondern namentlich auch von der zweiten als der besonderen. Schon insofern, als Athanasius in dieser Beziehung auch durch die Bekämpfung der pneumatomachischen Irrlehre der christlichen Theologie ein Vorbild gegeben hat, hat er der Kirche für alle Zeiten durch den geführten Streit einen grossen Dienst erwiesen. Noch weit höher aber ist der materielle Gewinn desselben zu schätzen, der eben darin besteht, dass er die Kirche vor einer Irrlehre bewahrte, die wie die Arianische Lehre vom Sohne ihr Fundament zu zerstören und die Christenheit um die Substanz des Glaubens, nämlich um die Zuversicht, die wirkliche Gemeinschaft mit Gott erlangt zu haben, zu bringen drohte. Diesen Gewinn hat sich die christliche Kirche bekanntlich auf dem zweiten ökumenischen Koncil angeeignet und wird sich seiner stets freuen und getrösten.

IV. Kapitel.

Der Apollinarismus und seine Bekämpfung.

Neben dem trinitarischen Problem ist das christologische das schwerste der ganzen Theologie. Sobald die Kirche unter der Leitung des Athanasius über das erstere, so weit es wenigstens die Lehre vom Sohne betrifft, zu klaren und festen

Bestimmungen gekommen war, und auch die kirchliche Theologie denselben im Kampfe mit den Arianern die nöthige Begründung und Festigkeit gegeben hatte, knüpfte sich sofort um 360 an die trinitarische Frage die christologische, an die Ueberzeugung, dass der Logos oder Sohn Gottes das wesensgleiche Abbild Gottes des Vaters sei, die Untersuchung, wie denn nun die Vereinigung desselben mit dem Menschen Jesu von Nazareth zu denken sei. Und zwar war es nicht eine Persönlichkeit, wie Arius, die diese Frage in Anregung brachte, sondern eine an geistiger Begabung und kirchlicher Stellung viel bedeutendere, welche bei den Vertretern des Nicänums wenigstens noch zu Anfang des Streites eine allgemeine und hohe Achtung genoss, nämlich die des Bischofs Apollinaris*) von Laodicea (375 aus der Kirchengemeinschaft getreten, 390 gestorben). Epiphanius äussert sich *adv. haer. 77, 1. 2.* über ihn, wie über den Anfang des Streites folgendermassen: „Einigen von den Unseren, die sich in hoher Stellung befinden und bei uns und allen Rechtgläubigen in grossen Ehren stehen, hat es gefallen, *παρεκβάλλειν τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐνσάρκου παρουσίας καὶ λέγειν, ὅτι σάρκα ἔλαβεν ὁ Χριστὸς ἐλθὼν ὁ κύριος ἡμῶν καὶ ψυχήν, νοῦν δὲ οὐκ ἔλαβε τουτέστι τέλειον ἄνθρωπον.* Der ehrwürdige und auch dem seligen Vater Athanasius, ja allen Rechtgläubigen theure Greis Apollinaris von Laodicea hat zuerst diese Lehre erdacht und verbreitet. Zuerst, als einige seiner Schüler uns dieselbe mittheilten, wollten wir es nicht glauben, dass ein solcher Mann diese Lehre in Umlauf setze. Wir waren der Meinung, dass die Schüler die tiefen Gedanken eines solchen gelehrten und einsichtsvollen Mannes nicht verständen und sich selbst Etwas aussönnen, was er nicht gelehrt habe. Denn Dinge allerlei Art waren es, welche in ihrem Kopfe herumgingen. Einige von ihnen wagten zu sagen, *ἄνωθεν Χριστὸν τὸ σῶμα κατενηνοχέναι*, andere von ihnen leugneten auch *τὸ ψυχὴν εἰληφέναι τὸν Χριστόν*, noch andere aber wagten *ὁμοούσιον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ τῇ θεότητι*

*) Die griechischen Kirchenväter schreiben sämmtlich *Ἀπολλινάριος* und darum wäre Apollinarius wohl der richtigere Name.

zu nennen. Sie setzten den Orient in grosse Bewegung, so dass um ihretwillen eine Synode (jedenfalls die zu Alexandrien i. J. 362) zusammen gerufen werden musste und sie verurtheilen. Auch Schriften (*ὑπομνήματα*) sind verfasst, von denen dem Athanasius Abschriften geschickt wurden, so dass er sich genöthigt sah, einen Brief wider die, welche solche Dinge vorbrachten, zu schreiben, den er mit drohenden Worten an den ehrwürdigen Bischof Epiktet (von Athen) sandte, da er es für angemessen hielt, durch ihn den Unruhestiftern zu antworten". Epiphanius theilt dann diesen Brief mit und zwar in wörtlicher Uebereinstimmung mit dem als *ἐπιστολὴ πρὸς Ἐπίκτητον* in den Schriften des Athanasius sich vorfindenden. Aus diesem nach dem Tode des Athanasius abgefassten Berichte des Epiphanius geht hervor, 1. welches der Centralsatz der Lehre des Apollinaris war; 2. wie sich an denselben verschiedenartige auf die beiden Bestandtheile, Seele und Leib, die Apollinaris im Unterschiede vom Geiste in der menschlichen Natur des Herrn noch annahm, sich beziehende Lehrpunkte anschlossen, von denen es ungewiss schien, ob sie dem Apollinaris oder nur seinen Schülern anzurechnen seien; 3. dass der Brief des Athanasius an Epiktet gegen einen Lehrkomplex gerichtet ist, als dessen wenn auch, wie sich ergeben wird, keineswegs erzeugender, doch veranlassender oder aufregender Mittelpunkt Apollinaris anzusehen ist. Wenn darum auch von diesem Lehrkomplexe die Lehre des Apollinaris zu unterscheiden ist, so ist derselbe doch mit Recht als Apollinarismus im weitern Sinne des Wortes zu bezeichnen. Aus diesem Grunde haben auch die beiden Briefe, welche Athanasius gegen die Lehre des Apollinaris und was sich mit oder ohne Grund an sie anschloss, um das Jahr 371 schrieb, ohne Apollinaris und seine Anhänger zu nennen, wahrscheinlich sehr bald nach dem Tode des Verfassers (373) die Aufschrift *περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου κατὰ Ἀπολλιναρίου* empfangen. Aber eben darum, weil diese Schriften des Athanasius, wie der erwähnte Brief an Epiktet gegen den Apollinarismus im weiteren Sinne des Wortes gerichtet sind, wird die Frage, deren Beantwortung der Darstellung der Athanasianischen Polemik voraus-

gehen muss, worin denn genauer die Lehre des Apollinaris bestanden habe, und welche Lehrsätze sich an sie nur angeschlossen, und mit welchem Rechte dies geschehen sei, nicht unmittelbar aus diesen Schriften beantwortet werden können. Ihr Inhalt wird bei der Beantwortung dieser Frage neben dem, was sich aus andern Geschichtsquellen ergiebt, nur eine bestätigende oder auch hie und da Aufschluss gewährende Bedeutung haben. Die wichtigsten andern Geschichtsquellen aber sind ausser dem schon erwähnten Berichte des Epiphanius *adv. haer. 77* folgende: Theodoret, *dialog. I—III*, worin sich Excerpte aus den Schriften des Apollinaris *κατὰ κεφάλαιον, περὶ πίστεως* und *περὶ σαρκώσεως* finden, nnd *haeret. fab. 4, 8; 5, 9;* ferner Gregor von Nazianz, *epist. ad Nectarium* und *epist. I. II ad Cledonium (ed. Morell. I, p. 721. 737)*, namentlich aber Gregor von Nyssa, der in seiner Schrift *antirrheticus*, die Zacagni aus den Schätzen der Vatikanischen Bibliothek in den *collectaneis mon. vet. 1698 p. 123—287* herausgegeben hat, den Inhalt einer Schrift des Apollinaris, betitelt *ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*, unter Mittheilung zahlreicher Auszüge bekämpft.

Apollinaris, um nun zur Darstellung seiner Lehre überzugehen, fasste also das christologische Problem ins Auge oder die Frage, wie die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zu denken sei. Wir haben darum zunächst nach den Voraussetzungen zu fragen, von denen er ausging, wie er nämlich die beiden Seiten, die in Christi Person und Werk ihre Versöhnung finden sollten, das Wesen Gottes und das Wesen der Menschen, sich vorgestellt habe. Was seine Lehre von dem Wesen Gottes anbetrifft, so ist schon bemerkt worden, dass er allgemein als ein Vertreter des Nicänums galt, dass er also in der Lehre von der Trinität auf Seiten des Athanasius stand. Dieser sein Nicänischer Standpunkt, nach welchem er Vater, Sohn und Geist als ὁμοούσιοι ansehen musste, scheint aber durch die Nachricht fraglich zu werden, die sich bei Theodoret und Gregor von Nazianz findet, dass er nämlich die drei Personen der Trinität in ein Subordinationsverhältniss gesetzt habe. Theodoret sagt *(haer. fab. 4, 8)*, dass es seine Erfindung (εὕρημα)

sei, Geist, Sohn und Vater als *μέγα, μεῖζον* und *μέγιστον* zu unterscheiden, und Gregor äussert sich darüber genauer mit folgenden Worten (*ad Cled. I, p. 744*): *Ἀπολλινάριος μὲν τὸ τῆς θεότητος ὄνομα τῷ ἁγίῳ πνεύματι δοὺς τὴν δύναμιν τῆς θεότητος οὐκ ἐφύλαξε· τὸ γὰρ ἐκ μεγάλου καὶ μείζονος καὶ μεγίστου συνιστᾶν τὴν τριάδα, ὥςπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτῖνος καὶ ἡλίου, καὶ τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρός, κλίμαξ ἐστὶ θεότητος οὐκ εἰς οὐρανὸν ἄγουσα, ἀλλ' ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα.* Aus diesen letzten Worten geht indess schon hervor, insofern die Aeusserung *κλίμαξ εἰς οὐρανὸν ἄγουσα* von Apollinaris zu stammen scheint, dass derselbe nur die ökonomische Trinität im Auge gehabt habe. In so fern streitet die Anschauung nicht mit dem *ὁμοούσιον;* welche Wichtigkeit sie aber für seine Christologie hatte, wird sich später ergeben. Während er demnach in der Lehre vom Wesen Gottes allerdings auf Seiten der Kirchenlehre stand, wich er dagegen in der vom Wesen des Menschen von derselben ab, was Gregor von Nyssa ihm zum harten Vorwurfe machte. Er fasste das menschliche Wesen nämlich nicht dichotomisch, sondern trichotomisch auf. Der Mensch, lehrte er, bestehe aus Geist, Seele und Leib, wofür er sich auf Thess. 5, 23 berief, ferner auf Gal. 5, 17, denn wenn Geist und Fleisch oder Leib mit einander von Natur in Feindschaft ständen, müsse zwischen ihnen ein vermittelndes und verbindendes Glied stehen; auch auf Dan. 3, 86 („Ihr Geister und Seelen der Gerechten, lobet den Herrn"!) nahm er Bezug (Greg. *antirrh. 46*). Die Seele unterschied er aber vom Geiste als *οὐ τὴν λογικὴν, ἀλλὰ τὴν ἄλογον, ἣν φυσικὴν, ἤγουν ζωτικήν τινες ὀνομάζουσι,* verstand darunter also die innere Lebenssubstanz, die der Mensch mit dem Thiere gemein hat, während er im Geiste den denkenden und wollenden Theil des menschlichen Wesens sah, der dasselbe von dem des Thieres unterscheidet (Theod. *h. fab. 4, 8*). Der Fundamentalsatz seiner Christologie bestand nun in dem bekannten, schon in den obigen Worten des Epiphanius mitgetheilten und keines weiteren historischen Beweises bedürftigen Satze, dass der Sohn Gottes oder der Logos in dem Menschen Jesu als „himmlischer *νοῦς*" die Stelle des menschlichen *νοῦς* oder *πνεῦμα* eingenommen und

von der menschlichen Natur nur die *ψυχή* und das *σῶμα* sich angeeignet habe. Bevor wir auf die Erläuterung und genauere Untersuchung dieses Satzes eingehen, heben wir die Argumente hervor, welche er gegen die herkömmliche Lehre, dass der Herr auch einen menschlichen *νοῦς* oder ein menschliches *πνεῦμα* gehabt habe, geltend machte.

Die Lehre, behauptete er, nach welcher der Sohn Gottes sich mit einem vollständigen Menschen geeint haben solle, bringe es zu keiner Einheit der Person Christi. *Εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ, φησί, συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν. εἰ ἐκ δύο, φησί, τελείων, οὔτε ἐν ᾧ θεός ἐστιν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστιν, οὔτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός* (Greg. v. Nyssa *l. c. 39. 50*) — *cf. Athan. c. Apoll. 1, 2*: *δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται.* Hätte der Sohn Gottes, behauptete er nach Greg. v. Nyssa (*l. c. 49*), das vollständige menschliche Wesen angenommen, so bestände er nach seiner Menschwerdung aus vier Bestandtheilen, und wäre nicht Mensch, sondern Menschgott (*ἀνθρωπόθεος*), ein fabelhaftes Wesen, wie die Kentauren, Minotauren u. dergl. Es gäbe in Christo dann zwei Söhne Gottes, einen von Natur und einen *in thesi*, einen wirklichen und einen Adoptivsohn (*εἰ συνήφθη τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός, l. c. 42*). Neben diesem ontologischen machte er gegen die Kirchenlehre mit fast noch grösserem Nachdruck einen ethischen Grund geltend, nämlich den, dass Christus, wenn von ihm auch das geistige Element des menschlichen Wesens angenommen wäre, nicht hätte sündlos bleiben können. Denn die Sünde habe ihre Wurzeln nicht in der Seele und dem Leibe des Menschen, da diese als willenlose sich leiten und regieren liessen, sondern in dem *νοῦς* oder *πνεῦμα* des Menschen, dem von Natur die Wandelbarkeit eigen sei. Es ist wohl möglich, dass die Arianische Behauptung von der *τρεπτότης* Christi ihn vor Allem bewog, die Unwandelbarkeit des Erlösers in dem Wesen desselben auf diese Weise tiefer zu begründen*), wenn er damit den Arianern selbst gegenüber auch schwerlich Etwas hat beweisen wollen, da ja auch sie

*) Dorner, I, 986 flg.

den Logos die Stelle des menschlichen νοῦς oder πνεῦμα einnehmen liessen und die Wandelbarkeit dennoch von Christo und zwar grade als dem Sohne oder Logos Gottes behaupteten. Auf seinem Nicänischen Standpunkte konnte er die sittliche Vollkommenheit in diesem Arianischen Sinne nicht gefährdet sehen; desto mehr schien sie ihm aber von Seiten der menschlichen Natur bei Annahme der Vollständigkeit derselben aus dem angedeuteten Grunde in Frage gestellt. „*Οὐχ ἡγεῖται,* berichtet Gregor *l. c. 40, πρέπειν ἀνθρώπινον νοῦν περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν ἐννοεῖν, καὶ τὴν αἰτίαν λέγει, ὅτι τρεπτὸς ὁ νοῦς ἀνθρώπινος .... ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ, φησί, μὴ ὑποπίπτοντος τῇ σαρκὶ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ,* da es dem Fleische von Natur eigen sei, sich leiten und regieren zu lassen.“ „Wo ein vollständiger Mensch ist, sagt ferner Athanasius, da ist nach ihrer Behauptung auch Sünde. Auch in Christo würde der Kampf der Sünde sein, wie in uns, auch er bedürfte, wie wir, der Reinigung, wenn das, was in uns sinnt und denkt und das Fleisch regiert, auch in Christo durch die Menschwerdung erschienen wäre“ (*c. Ap. 1, 2*). „Das Dichten des menschlichen Herzens, sage die Schrift Gen. 8, 21, sei böse von Jugend auf; wenn er darum alle Seiten des Menschen angenommen hätte, so hätte er auch *τοὺς ἀνθρωπίνους λογισμοὺς* besessen, und es sei unmöglich, dass diese ohne Sünde seien“ (*l. c. 2, 6*). „Wie hätte Christus aber die Welt erlösen können, wenn er selbst dem gemeinsamen Verderben unterlegen wäre“ (Greg. *l. c. 51*). — Indem Apollinaris aber bei Annahme einer vollständigen menschlichen Natur in Christo keine wirkliche Einheit derselben mit der göttlichen Seite für möglich hielt, behauptete er weiter, dass bei solcher Annahme alles das, was die menschliche Natur gelitten habe, namentlich der Erlösungstod, nicht zugleich auf die göttliche bezogen werden könne, demgemäss nur ein Mensch als der leidende und sterbende Heiland erscheine und mithin die Welt durch einen Theil derselben erlöst sein solle; der Tod blos eines Menschen könne aber nicht den Tod überwinden (*l. c.*) Ebenso werde die Würde, welche die göttliche Natur habe und welche sie der Anbetung fähig

mache, alsdann nicht auf die menschliche übertragen werden können, und ein Mensch erscheine darum bei Annahme eines *τέλειος ἄνθρωπος* in Christo als der Angebetete. Ein blosser Mensch werde dann auch im Besitze der göttlichen Herrlichkeit und zur Rechten Gottes als der Beherrscher und Richter der Welt gedacht (Greg. *l. c. 5*. Ath. *l. c. 2, 4*). — Wenn man in Christo ein menschliches *πνεῦμα* annehme, so bringe man es im Grunde nur zu einer prophetischen Erleuchtung desselben von Seiten des Logos, zu einem gottbegeisterten Menschen (*ἄνθρωπος ἔνθεος*, Greg. *l. c. 4; εἰ μὴ νοῦς ἔνσαρκός ἐστιν ὁ κύριος, σοφία ἂν εἴη, φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου· αὕτη δὲ καὶ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις· εἰ δὲ ταῦτα, οὐκ ἦν ἐπιδημία θεοῦ ἢ Χριστοῦ παρουσία, ἀλλ' ἀνθρώπου γέννησις, l. c. 36*).

So wenig Apollinaris nun auch mit allen diesen gegen die kirchliche christologische Anschauung erhobenen Beschuldigungen im Rechte gewesen ist, was sich aus den Entgegnungen des Athanasius ergeben wird, so ist doch das jedenfalls nicht zu verkennen, dass es edle und tiefe Interessen des christlichen Glaubens gewesen sind, welche ihn bei diesen der Kirchenlehre gemachten Vorwürfen, wie überhaupt in der Untersuchung des schweren christologischen Problems leiteten. Es kam ihm auf eine wirkliche und vollkommene Menschwerdung des Sohnes Gottes, es kam ihm andererseits auf eine für alle Ewigkeit vollbrachte Erlösung des menschlichen Geschlechtes und eine durch jene und diese begründete wahrhafte Gemeinschaft desselben mit Gott an. Wenn ihm nun aber die Kirchenlehre diesen Forderungen des christlichen Glaubens nicht zu genügen schien, in wie fern konnte er denn meinen, ihnen durch seine eigenthümliche Lehre von der Stellvertretung des menschlichen *νοῦς* oder *πνεῦμα* durch den göttlichen Logos oder „himmlischen *νοῦς*" gerecht zu werden, oder mit andern Worten, in welcher Weise erörterte er diesen eigenthümlichen Lehrsatz?

Wir haben oben auf die den Nicänern auffällig erscheinende und als Subordinatianismus gedeutete eigenthümliche Aeusserung des Apollinaris über das ökonomische Verhältniss der drei Glieder der göttlichen Trias hingewiesen, dass er es nämlich stufenartig ansah und die drei gleichsam hinaufführ-

renden Stufen der drei Personen als *μέγα, μεῖζον* und *μέγιστον* bezeichnete, oder im Anschluss an das übliche Bild von der Sonne Geist, Sohn und Vater als *αὐγή, ἀκτίς* und *ἥλιος* unterschied. Es hatte dies jedenfalls für seine Christologie eine besondere Bedeutung. Wie auch Athanasius nachdrücklich lehrte, dass der heil. Geist und der Logos durchaus nicht von einander getrennt werden dürften, dass vielmehr stets da, wohin der heil. Geist komme, auch der Logos erscheine, und umgekehrt, dass darum der Logos durch den heil. Geist in Jesu von Nazareth Mensch geworden sei, sich diesen Menschen durch den heil. Geist, der über Maria gekommen sei, geschaffen habe — so liess auch Apollinaris den Logos nicht für sich allein, sondern mit dem heil. Geiste, nicht ohne, sondern durch denselben in dem Sohne der Maria erscheinen und nannte dabei, da er im heil. Geiste den Logos an die Stelle des menschlichen Geistes treten liess, Jesum den Menschen vom Himmel. Es geht diese auf die Menschwerdung des Logos durch die Vermittlung des heil. Geistes sich beziehende Anschauung aus folgenden seiner Worte hervor: *τὸ δὴ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν θεὸν (!) ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται,* Greg. *l. c. 9;* deutlicher noch aus diesen: *προυπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστός, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς κυρίου, ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θεοῦ πνεύματος ὄντος, l. c. 12.* In so fern er also zunächst das göttliche *πνεῦμα* mit dem menschlichen, dann aber weiter den göttlichen Logos mit dem göttlichen *πνεῦμα* als identisch ansah, liess er den Logos die Stelle des menschlichen Geistes einnehmen *(αὐτὸν εἶναι θεὸν μὲν πνεύματι, τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν ἔχοντα, ἄνθρωπον δὲ σώματι τὴν τῶν ἀνθρώπων ἄδοξον φορέσαντα μορφήν, l. c. 22).* Um der Herrlichkeit willen, durch welche sich dabei dennoch der himmlische Mensch in Christo von den übrigen Menschen unterschied, und die er in Ewigkeit *(πρὸ τοῦ κόσμου, l. c. 24)* besass, bezeichnete er ihn den andern Menschen nicht sowol als wesensgleich, sondern als wesensähnlich (*οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον sc. τὸ πνεῦμα, l. c. 23*). Auf Grund dieser Theorie

von der Menschwerdung des Sohnes Gottes nannte Apollinaris die ganze Person des Herrn einen Menschen vom Himmel und berief sich im Gefühle, dass bei dem so wesentlichen Unterschiede zwischen ihm und den andern Menschen der Name Mensch im Grunde für ihn nicht vollkommen treffend sei, auf die Herablassung des Herrn, sich Menschensohn zu nennen. *Πῶς ἐρεῖς ἐκ γῆς ἄνθρωπον*, referirt Gregor aus der *ἀπόδειξις* des Apollinaris, *τὸν ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκέναι μαρτυρούμενον ἄνθρωπον, καὶ υἱὸν ἀνθρώπου ἀναγορευόμενον; οὐκ ἔστι ἐκ γῆς ἄνθρωπος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβὰς ἄνθρωπος· ἄνθρωπος μέντοι, καὶ εἰ ἐξ οὐρανοῦ καταβέβηκεν, οὐ γὰρ ἀρνεῖται τὴν τοιαύτην προσαγορίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ὁ κύριος, l. c. 6.* Es ist demgemäss auch nicht zu bezweifeln, was schon aus der ganzen Nicänischen Stellung des Apollinaris hervorgeht, dass er die zweite Person der Trias nicht in dem himmlisch-menschlichen Wesen desselben aufgehen liess, wiewohl sich keine Berichte darüber finden, wie er den Unterschied beider genauer bestimmt habe. Im Allgemeinen darf wohl angenommen werden, dass er, wie Athanasius, den Sohn Gottes als den himmlischen Menschen in so fern ansah, als in ihm das Urbild des menschlichen Wesens, nach welchem auch der erste Adam geschaffen sei und welches sich in dem zweiten wesenhaft vom Himmel herabgelassen habe, gesehen wurde. Was aber das Verhältniss seiner Lehre von dem himmlischen Menschen in Christo zur heiligen Schrift anbetrifft, so berief er sich vor Allem auf Joh. 3, 13: „Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel hernieder gekommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist“, und auf 1 Kor. 15, 47: „Der erste Mensch ist von Erde und irdisch; der andere Mensch ist der Herr vom Himmel“ (Greg. *l. c. 6, 11*).

Es drängt sich nun aber die wichtige Frage auf, wie Apollinaris das Verhältniss des göttlichen, seine Menschwerdung durch den heil. Geist vermittelnden Logos zu den beiden Bestandtheilen, die er von dem menschlichen Wesen noch übrig liess, der Seele und dem Leibe, bestimmt habe. Vor Allen ist Gregor von Nyssa und in neuester Zeit, auf dessen Autorität sich stützend, Baur im Unterschiede namentlich von

Ullmann [Greg. v. Naz. p. 403] und Dorner geneigt, dem Apollinaris die Lehre unterzulegen, welche sich allerdings nach Athanasius u. A. bei seinen Schülern findet, dass auch die seelisch-leibliche Natur des Herrn vom Himmel stamme und nicht aus der Maria angenommen sei. Es scheinen dafür Aeusserungen zu sprechen, welche Gregor dem Apollinaris zuschreibt und nach welchen er diese Seite der menschlichen Natur des Herrn durch die menschliche Mutter desselben auf Erden soll erscheinen lassen haben. Gregor legt sie dem Apollinaris unter Anderm *l. c. 24* in folgenden Worten bei: *νοῦν ἔνσαρκον ὄντα τὸν υἱὸν ἐκ γυναικὸς τεχθῆναι, οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σάρκα γενόμενον, ἀλλὰ παροδικῶς δι' αὐτῆς διεξελθόντα, οἷος πρὸ τῶν αἰώνων ἦν, τότε φανερωθῆναι αὐτὸ τὸ φαινόμενον, σάρκινον ὄντα θεόν, ἢ καθὼς αὐτὸς ὀνομάζει, ἔνσαρκον νοῦν.* Allein derartige Aeusserungen werden nicht aus den Schriften des Apollinaris angeführt, sondern erscheinen nur als Konsequenzen, die daraus, wie Gregor meint, gezogen werden müssen. Dies geht deutlich hervor aus folgenden Worten Gregors: *ὥςπερ συγγενῶς ἔχει πρὸς τὸν ἥλιον ἡ ἀκτίς, καὶ πρὸς τὸν λύχνον τὸ ἐκ τῆς λαμπάδος ἀπαυγαζόμενον φῶς, καὶ ὁ τοῦ ἀνθρώπου χαρακτὴρ ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν δείκνυσιν: οὕτως πάντως εἴπερ τὸ ἡμῖν φανὲν παρὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς ἀπηυγάσθη* (darunter verstand Apollinaris jedenfalls nur den Logos mit der menschlich urbildlichen Seite) *καὶ ὁ χαρακτὴρ αὐτοῦ τῆς ὑποστάσεως σάρξ ἐστι, σαρκώδης ἐκ τοῦ ἀκολούθου καὶ ἡ πατρὸς φύσις κατασκευάζεται (l. c. 19).* Diese Folgerung ist so wenig richtig, so wenig man daraus, dass man die ganze materielle Welt als einen Abglanz der Herrlichkeit Gottes ansieht, folgern darf, dass Gott nun auch materiell sei. Wenn in ähnlicher Weise Gregor von Nazianz *ad Nect.* (p. 721) sagt, Apollinaris behaupte *μὴ ἐπίκτητον εἶναι τὴν σάρκα κατ' οἰκονομίαν ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ προςληφθεῖσαν ἐπὶ μεταστοιχειώσει τῆς φύσεως ἡμῶν, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ υἱῷ τὴν σαρκώδη ἐκείνην φύσιν εἶναι,* und er berufe sich dabei auf 1 Kor. 15, 47 und Joh. 3, 13, sage, vor seiner Niederkunft zur Erde sei Christus schon Menschensohn gewesen und bei derselben habe er sein eignes Fleisch mitgebracht, nämlich das, welches er als ein ewiges und seinem

Wesen angehöriges besessen: so geht auch hieraus hervor, da Apollinaris die beiden obigen Schriftstellen nur überhaupt auf seine Lehre vom himmlischen Menschen bezog, dass der Vorwurf nur auf der Uebertragung dessen, was Apollinaris von diesem lehrte, auf die leibliche Seite desselben beruhte. Dieser Vorwurf von Seiten der Kirchenlehrer verdient allerdings um so mehr in so fern Entschuldigung, als fest steht, dass die eignen Schüler des Apollinaris ihn dahin verstanden, dass sie sich zu dieser Uebertragung berechtigt glaubten, wie aus der p. 307 angeführten Mittheilung des Epiphanius, ganz besonders aber aus den Streitschriften des Athanasius hervorgeht. Bald wandten sie die Sache so, dass sie, ähnlich wie zur Reformationszeit die Wiedertäufer Menno Simonis, Melchior Hoffmann*) u. A., die real leibliche Seite des Herrn zum Wesen der göttlichen durch Behauptung der Ungeschaffenheit und Wesensgleichheit emporhoben, was zum Doketismus, namentlich zur Annahme eines blossen Scheines des Leidens Christi führte; bald aber liessen sie auch die göttliche durch Behauptung einer Verwandlung in die real leibliche mit allen ihren fleischlichen Bestandtheilen zu derselben sich herniedersenken (*πόθεν*, fragt Athanasius, *ὑμῖν κατηγγέλθη σάρκα ἄκτιστον λέγειν, ὥςτε ἢ τὴν θεότητα τοῦ λόγου εἰς μετάπτωσιν σαρκὸς φαντάζεσθαι, ἢ τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως ὡς δόκησιν νομίζειν; c. Ap. 1, 3. — καὶ ὁμοούσιον τὴν σάρκα τῆς θεότητος λέγειν ἐπιχειρεῖτε, l. c. 1, 9. — ποῖος ᾅδης ἠρεύξατο ὁμοούσιον εἰπεῖν τὸ ἐκ Μαρίας σῶμα τῇ τοῦ λόγου θεότητι, ἢ ὅτι ὁ λόγος εἰς σάρκα καὶ ὀστέα καὶ τρίχας καὶ ὅλον σῶμα μεταβέβληται καὶ ἠλλάγη τῆς ἰδίας φύσεως; ad Epict. 2)*. Auch Theodoret berichtet *haer. fab. 4, 9*, dass sich die Schule des Apollinaris mannigfach in dieser Beziehung gezweigt habe. Einer derselben, Polemius, habe eine Wesensausgleichung und Mischung (*συνουσίωσις* und *κρᾶσις*) der Gottheit und des Leibes gelehrt, während Andere behauptet, dass der Leib des Herrn vom Himmel gekommen sei; denn in den Schriften

---

*) Von der Menschwerdung, wie das Wort Fleisch geworden und unter uns gewohnt habe. Strassburg 1533.

des Apollinaris fänden sie verschiedenartige Dogmen und Einige hätten an diesen, Andere an jenen Gefallen. So wenig als darum aus den Lehren der Schüler oder Anhänger des Apollinaris ein Schluss zu ziehen ist auf das, was er von der leiblichen Seite der Person Christi wirklich gelehrt hat, so wenig kann der sich darauf stützende obige Vorwurf der beiden Gregore, der von ihnen nicht durch wörtliche Mittheilungen aus den Schriften des Apollinaris begründet wird, auf Geltung Anspruch machen, namentlich wenn anderweitige wichtige Gründe dagegen sprechen. Als solche haben wir aber hauptsächlich zwei anzusehen. Erstens zeugt der Centralsatz der Lehre des Apollinaris von der Stellvertretung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Logos, die darum nothwendig sei, damit es einerseits zu einer wirklichen Einheit der Person Christi komme, andererseits die Sündlosigkeit derselben gesichert sei, dagegen. Denn wenn Apollinaris die leibliche Seite, in welcher er den Logos auf Erden erscheinen liess, als eine ihm schon im Himmel von Ewigkeit her eigene angesehen hätte, wozu hätte es dann noch eines besonderen Strebens bedurft, die Einheit der Person Christi und die Sündlosigkeit derselben durch jene eigenthümliche Theorie von der Stellvertretung Eines der drei Bestandtheile des menschlichen Wesens darzuthun? Er hätte ja einfach sagen können, der ganze Mensch Jesus ist eine einige und heilige Person von Ewigkeit im Himmel und darum auch in der Zeit auf Erden. Zweitens aber zeugen klare historische Zeugnisse gegen jenen Vorwurf. Während nämlich Epiphanius (*l. c.*) deutlich sagt, Apollinaris lehre, *ὅτι σάρκα (μὲν) ἔλαβεν ὁ Χριστὸς ἐλθὼν καὶ ψυχήν*, vertheidigt ihn Theodoret in seinen Dialogen nachdrücklich gegen den obigen Vorwurf, was eine um so grössere Bedeutung hat, da Apollinaris grade gegen die Antiochenische Schule den stärksten Gegensatz bildet und sich sicherlich nicht einer besonderen Freundschaft des Theodoret zu erfreuen hatte. Seine Vertheidigung erscheint vollends darum als eine durchaus zuverlässige und die Sache ausser allem Zweifel setzende, weil sie in Mittheilungen aus Schriften des Apollinaris besteht. Um nämlich *τὴν ἕνωσιν τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος* als *ἀσύγχυτον* darzuthun,

um also zu beweisen, dass so wenig jene in diese, wie diese in jene verwandelt sei, beruft er sich *dial. II* auch auf Apollinaris und citirt aus einer Schrift desselben, *κατὰ κεφάλαιον*, einerseits die Worte: *εἰ δ' προςλαμβάνει τις οὐ τρέπεται εἰς τοῦτο, προςέλαβε δὲ σάρκα ὁ Χριστός, ἄρα οὐκ ἐτράπη εἰς σάρκα*, andererseits diese: *οἱ ἄνθρωποι τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁμοούσιοι κατὰ τὸ σῶμα τὸ ἄλογον, ἑτερούσιοι δὲ καθὸ λογικοί· οὕτω καὶ ὁ θεὸς ἀνθρώποις ὁμοούσιος ὢν κατὰ τὴν σάρκα, ἑτερούσιος δὲ καθὸ λόγος καὶ ἄνθρωπος* (d. i. *νοῦς ἀνθρώπινος*). Nach diesen Worten sah also Apollinaris den Leib des Herrn nicht als einen dem Wesen des Logos gleichen, mithin nicht als einen ewigen und vom Himmel herniedergebrachten an, sondern bezeichnete ihn als einen uns wesensgleichen und sich dadurch von dem gottmenschlichen Geiste in Christo unterscheidenden (Theod. *op. IV p. 112)*. Ja, Apollinaris vertheidigt sich selbst gegen jenen Vorwurf und zwar in einem bei Leontius v. Byzanz sich findenden Briefe, auf den Baur hinweist und durch den derselbe sich mit seiner dem Gregor von Nyssa zustimmenden Meinung in nicht geringe Verlegenheit gesetzt sieht. *Quod autem nemo nobis haec objicere potest*, sagt nämlich Apollinaris, *quae contra quosdam dicta sunt, manifestum est ex iis, quae semper scripsimus, neque carnem salvatoris e coelo esse, neque carnem ejusdem substantiae esse cum deo, quatenus est caro et non deus, deus autem, quatenus unita est divinitati in unam personam* (Baur, L. v. d. Dr. I. p. 596). Wie stark aber die Neigung war, auf die auch Apollinaris sich in diesen Worten bezieht, das, was er von dem *πνεῦμα* der menschlichen Natur Christi lehrte, indem er den Logos als den Vertreter dieser den Menschen von den Thieren unterscheidenden Seite des menschlichen Wesens den himmlischen und ewigen Menschen nannte, auf die aus Maria stammende seelisch-leibliche Seite zu übertragen, geht noch besonders daraus hervor, dass nach der p. 307 angeführten Mittheilung des Epiphanius Einige, wenn sie auch den Leib des Herrn nicht vom Himmel kommen liessen, doch den irdischen Ursprung der ihn belebenden Seele leugneten.

Aber dass sich über die seelisch-leibliche Seite des Herrn unter den Anhängern des Apollinaris derartige und von ein-

ander abweichende Meinungen bilden konnten, ist doch ein Beweis, wie unbestimmt er sich über das Verhältniss des „himmlischen Menschen“ zu seiner irdischen Leiblichkeit geäussert haben muss. Seine wirkliche Ansicht über dasselbe wird indess folgendermassen zu bestimmen sein.

Die Einheit der göttlichen und der leiblichen Seite in Christo vergleicht Apollinaris in der Schrift *κατὰ κεφάλαιον* (Theodoret *dial. II, op. IV, p. 112)* mit der Einheit der Mischung von Wein und Wasser, ferner des Feuers und des von ihm durchglühten Eisens, namentlich aber mit der Einheit von Seele und Leib in der Natur des Menschen (*εἰ ἄνθρωπος καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ σῶμα, καὶ μένει ταῦτα ἐν ἑνότητι ὄντα, πολλῷ μᾶλλον ὁ Χριστὸς θεότητα ἔχων μετὰ σώματος ἔχει ἑκάτερα διαμένοντα καὶ μὴ συγχεόμενα*). Wie Wein und Wasser, Feuer und Eisen, Seele und Leib in ihrer Verbindung nicht durch Verwandlung sich an einander verlieren, sondern trotz der Durchdringung und einheitlichen Erscheinung noch ein Fürsichsein behalten, was Apollinaris ganz besonders hervorhebt, so waltet zwischen ihnen doch eine sich gegenseitig anziehende und die Durchdringung und Einheit bewirkende Verwandtschaft. Eine solche Verwandtschaft muss Apollinaris auch zwischen dem Logos mit Inbegriff des pneumatisch-menschlichen Urbildes auf der einen, und der seelisch-leiblichen Natur des Menschen auf der andern Seite angenommen haben. Die auf dieser zweiten Seite geforderte Verwandtschaft zu jener ist die einwohnende Bestimmung, ein Organ des denkenden und wollenden und zwar sündlosen, nach dem göttlichen Willen sich bestimmenden *πνεῦμα* zu sein. In dieser Bestimmung ist sie von Natur empfänglich und fähig, sich von dem Leben des *πνεῦμα* oder nach Apollinaris den Gedanken und Willensregungen des göttlichen Logos durchdringen zu lassen, wie die Seele den Leib, d. i. das zweite Element des menschlichen Wesens das dritte durchdringt. Aber worin besteht die Verwandtschaft, die den göttlichen Logos zu diesen beiden hinzieht, sie aus der Maria sich anzueignen? Hier ist nur zweierlei denkbar. Entweder hat Apollinaris den Logos oder Sohn Gottes mit dem ewigen Urbilde des Menschen ganz und gar zusammenfallen lassen,

so dass sie sich einander gleichsam decken; in diesem Falle hat er entweder die von einigen seiner Anhänger vertretene Lehre einer ewig schon verwirklichten, darnach durch Maria auf Erden blos erschienenen Leiblichkeit vortragen, oder doch die unbedingte Nothwendigkeit der Fleischwerdung des himmlischen Menschen oder des Logos und zwar um seiner selbst willen behaupten müssen. Wie die eine oder die andere dieser beiden Konsequenzen sich als seine Lehre nicht nachweisen lässt und darum jener Hauptsatz ihm nicht untergelegt werden darf, so spricht auch sein Nicänischer Standpunkt, wie der Umstand, dass sich von jenem Satze an und für sich bei den Kirchenvätern keine Spur findet, dagegen, ihm denselben zuzuschreiben. Der andere denkbare Fall ist der gegensätzliche, dass er nämlich den sogenannten himmlischen Menschen als ein Accidens des Logos oder Sohnes Gottes angesehen habe, wie Athanasius. In diesem Falle konnte er das menschliche *πνεῦμα* in seiner ursprünglichen Heiligkeit, in dem die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, dem Vater, Sohn und heil. Geiste, ruhte, als identisch mit dem Logos oder Sohne Gottes fassen, dabei die seelisch-leibliche Seite des menschlichen Wesens aber als ein ideales Accidens, das an sich nicht nach der Realität verlangte, sondern erst um der Erlösung des menschlichen Geschlechtes willen durch Maria in dieselbe einging, ansehen. Diese Annahme ist die, welche uns als die richtige erscheint. Durch sie wird es erklärlich, dass er sich über die Leiblichkeit zwiefach äusserte, theils sagte, *θεῖαν εἶναι τὴν σάρκα τοῦ λόγου καὶ συναΐδιον*, theils *ἐπίκτητον καὶ προςειλημμένην*, und bemerkte: *ἀβιάστως τὴν σάρκα ἡ θεότης προςάγεται (antirrh. 41)*. Von Athanasius unterschied sich Apollinaris damit nur durch das Eine, was aber von weit reichender Bedeutung war, dass er das menschliche Urbild in dem Logos theilte, den einen Theil mit dem Logos substantiell einte, die beiden andern als accidentiell an demselben haften liess, und darum auch eine Theilung mit der geschichtlichen Person Christi vornahm, während Athanasius das menschliche Urbild ungetheilt als ein ideales Accidens an dem Logos ansah und darum den Logos zur Verwirklichung desselben das vollständige mensch-

liche Wesen aus Maria annehmen lassen konnte. Apollinaris verlegte damit also den Punkt, an welchem die göttliche Seite in Christo der menschlichen gegenüber stand und an welchem die Vereinigung beider geschehen musste. Während die Kirchenlehre ihn zwischen dem ewigen Logos und dem vollen zeitlichen menschlichen Wesen sah, rückte ihn Apollinaris in dieses herein, indem er ihn zwischen den obersten und die beiden untern Bestandtheile des menschlichen Wesens legte, weil er das menschliche *πνεῦμα* dem Logos für eben so verwandt, ja noch verwandter hielt, als den beiden Elementen des menschlichen Wesens, die es dem thierischen Wesen gleich (*ὁμοούσιον*, s. o. p. 319) erscheinen liessen. So gewiss in allen übrigen Menschen das *πνεῦμα* mit der *ψυχή* und dem *σάρξ* zur vollkommenen Einheit verbunden sei, ohne sich dabei doch in einander ganz zu verlieren, so gewiss glaubte er damit für die Einheit der Person Christi, wie besonders für ihre erlösende Stellung aufs beste gesorgt zu haben.

Was diese letztere anbetrifft, so warf er, wie bereits angegeben ist, es der Kirchenlehre vor, dass sie das sühnende, Sünde und Tod überwindende Leiden Christi nur auf dessen menschliche Natur beziehen könne und dem Werke Christi damit alle erlösende Kraft nehme. Die göttliche Natur müsse durchaus zur Theilnahme an dem erlösenden Leiden herangezogen werden und das könne nur auf dem von ihm bezeichneten Wege geschehen. Die beiden Gregore machen ihm dagegen den Vorwurf, dass er die Gottheit leiden und sterben lasse. „Was aber das Schlimmste von Allem ist, sagt Gregor von Nazianz (*ep. ad. Nect.*), er behauptet, dass der eingeborne Gott, der Weltrichter, der Gründer des Lebens, der Ueberwinder des Todes sterblich sei und nach seiner Gottheit gelitten habe, dass in dem dreitägigen Tode des Leibes auch die Gottheit getödtet und dann von dem Vater aus dem Tode wieder geweckt sei.“ Und Gregor von Nyssa behauptet (*l. c. 5*), in der Schrift *ἀπόδειξις* gehe das ganze Streben des Apollinaris auf den Beweis hin, *θνητὸν εἶναι τὸ θεῖον, θνητὴν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τὴν θεότητα, καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δέξασθαι, ἀλλὰ τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτον*

φύσιν πρὸς πάθους μετουσίαν ἀλλοιωθῆναι. Diese Beschuldigung hat vor Allem darin ihren Grund, dass die Kirchenlehrer nicht ihren christologischen Standpunkt von dem des Apollinaris unterschieden. Da er doch das menschliche *πνεῦμα* an dem Leiden und Sterben Theil nehmen lassen musste und dasselbe zur göttlichen Seite der Person Christi zog, so hatte es einen ganz andern Sinn, wenn er von einem Leiden und Sterben nicht blos der menschlichen Seite in Christo redete, als wenn die Kirchenlehrer es thaten. Gregor freut sich, den Apollinaris eine kirchliche Sprache führen zu hören, indem derselbe sagt: *οὐ τὴν κατὰ πάντων ἀνθρώπων τοῦ θανάτου βασιλείαν καταλύει, εἰ μὴ ὡς ἄνθρωπος ἀπέθανε καὶ ἀνέστη,* begreift ihn aber nicht, wenn derselbe in demselben Odem fortfährt: *ἀνθρώπου δὲ θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον,* und den Tod auch auf die *θεότης* bezieht (*antirrh. 51*). Allerdings thut das Apollinaris. Wie er die menschliche Natur im Stande der Erhöhung die Herrlichkeit der göttlichen theilen lässt, so lässt er im Stande der Erniedrigung die göttliche alle Leiden und selbst den Tod der menschlichen theilen. Aber warum und in welchem Sinne? In so fern als das *πνεῦμα* in Christo Gott und Mensch in Einem ist. Indem es auf Erden das Leiden und Sterben als menschliches *πνεῦμα* so gewiss theilen muss, so gewiss sonst nicht der ganze Mensch Jesus gelitten hätte und gestorben wäre, eignet es als zugleich göttliches *πνεῦμα* Leiden und Tod dem Logos oder Sohne Gottes an. In gleicher Weise leitet es im Stande der Erhöhung die Herrlichkeit des letzteren auf die ganze menschliche Seite über. Nach diesem Naturzusammenhange des Logos mit der angenommenen leidenden menschlichen Seite theilt derselbe das Leiden, obwol er eigentlich an sich über alles Leiden erhaben ist (*ὁ θεὸς πέπονθε, καὶ πάσχει τὸ απαράδεκτον πάθους, οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως ἀβουλήτου, καθάπερ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀκολουθίᾳ φύσεως, l. c. 58*). Dabei hat der Logos, da nach einer früheren Bemerkung sein Wesen in dem menschlichen *πνεῦμα* nicht aufgeht, sondern darüber hinausreicht und nur dem Vater als vollkommen gleiches, gewissermassen vollständig deckendes Bild gegenübersteht, eine Seite, die über Leiden und Tod erhaben bleibt, ja, die grade

Leiden und Tod siegend überwindet. Demgemäss konnte Apollinaris in seiner Schrift *περὶ πίστεως* sagen: *καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γινομένων, τὴν ἀπάθειαν ἡ δύναμις* (die specifisch göttliche Seite des Logos) *εἶχε τὴν ἑαυτῆς· ἀσεβεῖ οὖν ὁ τὸ πάθος ἀνάγων εἰς τὴν δύναμιν*, und in einer andern Schrift *περὶ σαρκώσεως: ἐνταῦθα τὸν αὐτὸν δηλῶν, ἄνθρωπον μὲν ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντα, ὡς θεὸν δὲ τῆς ἁπάσης βασιλεύοντα κτίσεως* (Theod. *dial. III. op. IV. p. 171)*. Gregor v. Nyssa bestätigt diese Ansicht von der doppelseitigen Natur des Logos, der leidensfähigen und der über das Leiden erhabenen, der dem menschlichen Geschlechte in seiner Niedrigkeit und Sterblichkeit und der Gott dem Vater in seiner Herrlichkeit und Macht zugewandten, indem er sie nach dem Vorwurf, dass Apollinaris die Gottheit sterben lasse, folgendermassen erwähnt: *εἰ οὖν μία ἡ δύναμις, αὕτη δὲ ὑπὸ τοῦ θανάτου δυναστευθεῖσα εἰς ἀφανισμὸν μετεχώρησεν ἐν τῷ καιρῷ τῆς τοῦ πάθους οἰκονομίας, τίς ἄλλη δύναμις ἀναπλάττεται ἡ ταύτην ἐκ τοῦ θανάτου ἀνακαλουμένη τὴν δύναμιν; εἰ γὰρ τοῦτο λέγοιεν ὅτι ἡ μὲν ἀπέθανεν, ἡ δὲ ἀθάνατος ἔμεινεν, οὐκέτι ἐν τᾷ υἱῷ τοῦ πατρὸς δύναμιν ὁμολογήσουσιν (antirrh. 5)*. Ebenso berichtet Greg. v. Nazianz von Apollinaris und seiner Partei, dass sie die Lebensfunktionen Christi theilten (*τὰ Χριστοῦ διαιροῦντες*), die einen, *τὸ μὲν ἐγεννήθη καὶ ἐπειράσθη καὶ ἐπείνησε κτλ., τῷ ἀνθρωπίνῳ*, die andern, *τὸ δὲ ὑπὸ ἀγγέλων ἐδοξάσθη καὶ τὸν πειραστὴν ἐκίνησε καὶ ἔθρεψε λαὸν ἐν ἐρήμῳ κτλ., τῇ θεότητι* zurechneten, *τὸ μὲν ποῦ τεθείκατε Λάζαρον* als *ἡμέτερον, τὸ δὲ Λάζαρε δεῦρο ἔξω βοᾶν* als *ὑπὲρ ἡμᾶς* bezeichneten, den Leidenskampf, den Tod und das Begräbniss auf das menschliche *προκάλυμμα*, die höhere Zuversicht, die Auferstehung und Himmelfahrt dagegen auf das göttliche *θησαύρισμα* in ihm bezogen (*ep. ad. Cled. II, p. 749)*. Apollinaris unterschied demgemäss auch einen doppelseitigen Willen in dem menschgewordenen Logos, der auf der einen Seite nach Luk. 22, 42 mit dem des Vaters eins sei, auf der andern in Vertretung der menschlichen Natur um Abwendung des Leidenskelches bitte (*l. c. 31)*.

In dieser Weise suchte also Apollinaris durch seine eigenthümliche Lehre von der Stellvertretung des menschlichen

νοῦς oder *πνεῦμα* durch den Logos die Einheit der Doppelperson, wie der Doppelnatur und des Doppellebens des Mensch gewordenen Sohnes Gottes zu erreichen. Die Einheit der Doppelperson oder des göttlichen und menschlichen Denkens und Wollens suchte er unmittelbar durch jene Lehre von dem an sich Einen gott-menschlichen, nur nach zwei Seiten hin gewandten *πνεῦμα* in Christo darzuthun, während er die Einheit der doppelseitigen Natur, so fern sie auf der einen Seite das ewig göttliche, auf der andern das zeitlich menschliche Substrat der Persönlichkeit ist, wie die Einheit des doppelseitigen Lebens mittelbar durch die in jener Einheit sich erfüllende Bestimmung beider für einander nachzuweisen suchte. Während die Kirchenlehre zwei Naturen in Christo vereinigt dachte, nahm er, das war das Fundamentale seiner ganzen Lehre, nur Eine, aber doppelseitige Natur in demselben an (*μία φύσις σύνθετος, σύγκρατος, σαρκικὴ καὶ θεϊκή*).

Es drängt sich, von allem Andern abgesehen, was sich gegen diese christologische Anschauung geltend machen lässt und was wir im Wesentlichen Athanasius dagegen geltend machen sehen werden, nun noch die Frage auf, wie Apollinaris bei einer solchen, das zeitliche und geschichtliche menschliche Wesen Christi verstümmelnden Anschauung sich die Erlösung der übrigen Menschen dachte. Von den beiden Sätzen, durch welche er mit besonderm Nachdruck die Lehre von der Stellvertretung des menschlichen *νοῦς* oder *πνεῦμα* durch den Logos zu begründen suchte, kommt der erste, der sich auf die Einheit der Person Christi bezog, dabei zwar nicht in Frage, da diese Einheit des Menschen mit dem Logos bei den andern Menschen überhaupt nicht stattfinden soll. Desto wichtiger erscheint aber in seiner Konsequenz das zweite Argument. Wenn nämlich die Sündlosigkeit und Heiligkeit Christi die Beseitigung des menschlichen Geistes verlangte, wie können dann die übrigen Menschen, ohne ihr menschliches *πνεῦμα* zu verlieren, von der Sünde erlöst und geheiligt werden? Was der Logos in Verbindung mit dem heil. Geiste nicht in dem Sohne der Maria trotz seiner ganzen und wesenhaften Erscheinung in demselben bewirken konnte, das wird der blosse heil. Geist, so muss man fol-

gern, noch viel weniger in den übrigen Menschen vollbringen können. Athanasius berichtet in dieser Beziehung von den Apollinaristen: *σαρκὸς μὲν καινότητα Χριστὸς ἐπιδέδειχται καθ' ὁμοίωσιν, τοῦ δὲ φρονοῦντος ἐν ἡμῖν τὴν καινότητα διὰ μιμήσεως καὶ ὁμοιώσεως καὶ ἀποχῆς τῆς ἁμαρτίας ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ ἐπιδείκνυται* (*c. Apoll. 1, 2*). Athanasius und mit ihm Möhler sehen darin die Behauptung einer Pelagianischen Nachahmung, und während jener fragt: *εἰ τοῦ ἄγοντος τὴν σάρκα δυνατὸν ἦν ἀνθρώποις τὴν καινότητα κατεργάσασθαι ἑαυτοῖς χωρὶς Χριστοῦ, ἕπεται δὲ τῷ ἄγοντι τὸ ἀγόμενον, τίς ἦν χρεία τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας* (*l. c. 20*), nennt dieser es „ein Nachahmen, wie wenn der Affe den Menschen nachahmt", und stellt es mit der lutherischen Lehre von der imputativen Gerechtigkeit und den guten Werken zusammen (Möhl. Ath. p. 544. 45). Die Lehre des Apollinaris erfährt damit nun zwar ein eben so grosses Unrecht, als die lutherische. Die auf eine Katene des Apollinaris zum Ev. Johannis sich stützende Darlegung Dorner's (I. 1023) ist durchaus nicht in Zweifel zu ziehen, dass nämlich Apollinaris den durch den Glauben in den Menschen wirkenden Geist Christi, den heil. Geist, als das göttliche Princip ihrer Heiligung angesehen habe (*ἡ ἀναγέννησις* Joh. 3, 5 *ἐπιτελεῖται δι' ὑπουργίας μὲν ὕδατος, δι' ἐνεργείας δὲ πνεύματος τὴν ψυχὴν ἁγιάζοντος καὶ πληροῦντος θεότητι, οὗ δὴ κατοικήσαντος νῦν ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἀῤῥαβῶνος καὶ ἀπαρχῆς ἡ τελείως ἥξει βασιλεία τοῦ θεοῦ, πλήρωσις οὖσα θεότητος ἐν ἡμῖν*). Aber es steht dennoch, wenn das, was Apollinaris *μίμησις* und *ὁμοίωσις* Christi von Seiten der Gläubigen nennt, auch nicht als ein Pelagianisches und mechanisches Nachahmen angesehen werden darf, die Lehre des Apollinaris von der Aneignung der Erlösung in der Heiligung nicht in Uebereinstimmung mit seinem christologischen Grundgedanken, und die Angriffe, welche die Kirchenlehrer von dieser Seite auf denselben richten, sind nach Abzug der angedeuteten Uebertreibung in ihrem vollen Rechte. Demgemäss liegt von den beiden Argumenten, durch welche Apollinaris denselben zu begründen sucht, das Hauptgewicht nicht in dem zweiten und ethischen, sondern in dem ersten und ontologischen, wie die Kirche ja auch Jahrhunderte lang nach

Apollinaris bemüht gewesen ist, demselben zu genügen. Die evangelische Christologie wird indess bei ihrer schweren Aufgabe die beiden Gesichtspunkte, die in den beiden Apollinaristischen Argumenten angedeutet sind, stets in Einheit mit einander als Ziel vor Augen haben müssen, und wie es ein Verdienst des Apollinaris ist, auf beide nachdrücklich hingewiesen zu haben, so ist die von ihm versuchte Lösung der beiden zusammengehörigen Aufgaben ein eigenthümlicher Beweis, dass die Christologie eine falsche Bahn betritt, wenn sie den Parallelismus der menschlichen Natur Christi mit den übrigen Menschen in ontologischer oder in ethischer Beziehung dabei aus den Augen setzt.

Athanasius bekämpft nun den ganzen Lehrkomplex des Apollinarismus, ohne den Namen des Urhebers zu nennen und ohne sich auf eine weitere Unterscheidung seiner Lehre von der seiner Anhänger einzulassen. Den Inbegriff desselben giebt er im Gegensatz zur Kirchenlehre folgendermassen an: „Die Väter haben gesagt, dass der Sohn dem Vater wesensgleich, wahrhaftiger Gott aus dem wahrhaftigen Gott, der Vollkommene aus dem Vollkommenen sei, dass er um unseres Heiles willen hernieder gekommen, Fleisch und Mensch geworden sei und darnach als solcher gelitten habe und auferstanden sei. Damit aber nicht Jemand, indem er von Leiden und Auferstehung höre, meine, der göttliche Logos habe eine Veränderung erfahren, bestimmten sie das Wesen des Sohnes unter Verurtheilung jeder Lehrabweichung als ein unwandelbares und unveränderliches. Diese (Apollinaristen) aber träumen entweder von einer Verwandelung des Logos, oder nehmen an, dass das Passionswerk ein Schein gewesen sei, indem sie das Fleisch Christi bald als ungeschaffen und himmlisch, bald als der Gottheit wesensgleich bezeichnen. Ferner sagen sie, statt unseres inneren Menschen sei himmlischer *νοῦς* in Christo; denn es sei unmöglich gewesen, dass er ein vollständiger Mensch geworden, weil sich da, wo ein vollständiger Mensch sei, auch Sünde finde und zwei vollständige Menschen auch nicht eins werden könn-

ten. Auch in Christo, sagen sie, würde, wie in uns, der Kampf der Sünde sich gefunden haben, auch er hätte, wie wir, der Erlösung von derselben bedurft, wenn er durch seine Menschwerdung auch in sich das in uns sinnende und das Fleisch regierende Element hätte erscheinen lassen. Er habe vielmehr den geistlosen Theil des menschlichen Wesens angenommen, damit er selbst in ihm das denkende Element und nach der göttlichen, wie nach der verstandeslosen fleischlichen Seite seines Wesens der Sünde durchaus untheilhaftig sei. Denn das Fleisch sündige nicht, wenn nicht das das Fleisch regierende sinnende Element des menschlichen Wesens nach der sündigen That begehre und durch den Leib auf die Vollbringung der Sünde dringe. Darum habe Christus auf dem Wege der Verähnlichung eine Neuheit des Fleisches dargestellt, während Jeder (von uns) in sich selbst das in uns sinnende Element durch Nachahmung und Verähnlichung und Enthaltung von der Sünde neu erscheinen lassen müsse. In dieser Weise werde Christus ohne Sünde gedacht" (*c. Apoll. 1, 2*). Zu diesen Zügen des Apollinarismus, die in der Lehre von der Leiblichkeit Christi schon verschiedenartig sind, fügt Athanasius, *l. c. 1, 21*, noch einen hinzu, der ganz und gar von der Lehre des Apollinaris abweicht, von demselben gradezu bekämpft ist (s. o. p. 313) und nur die ganz allgemeine Verwandtschaft mit dem Apollinarismus hat, dass auch er aus dem Streben, die Person Christi als eine einheitliche erscheinen zu lassen, hervorgegangen ist. Es ist der Samosatenische, dass Christus nur ein heiliger Mensch gewesen, auf den der Logos wie auf einen Propheten herabgekommen sei.

Die Partei, welche Athanasius in dem Briefe an Epiktet bekämpft, vertritt all die obigen Sätze von der Leiblichkeit des Herrn, und durchaus keine andere (*c. 2*), redet theils von einem der Gottheit wesensgleichen und ewigen Leibe, theils von einem Leibe dem Scheine nach (*θέσει καὶ οὐ φύσει σῶμα πεφόρεκεν ὁ κύριος*), theils von einer Verwandelung des Logos in den Leib mit allen seinen Bestandtheilen. Ausserdem findet sich bei ihr auch der Samosatenische Zug. Auffallend aber ist, dass bei ihr nach dem Briefe an Epiktet die

Lehre von der Stellvertretung des menschlichen Geistes durch den Logos vermisst wird. Wie man diesen Umstand nun auch erklären mag — entweder so, dass man annimmt, die Partei habe schon vor dem Auftreten des Apollinaris selbstständig bestanden und sich dann an ihn und seine Lehre über das geistige Element in der menschlichen Natur Christi, das sie bis dahin unbeachtet gelassen, nur angeschlossen und erscheine in diesem Anschluss und der damit zusammenhangenden Lehrerweiterung in den Schriften des Athanasius gegen den Apollinaris, oder sie sei zwar mit und durch Apollinaris entstanden, habe aber bei der Frage nach der Einheit der Person Christi in dem Kreise, gegen den Athanasius den Brief an Epiktet richtete, vorzugsweise auf die Leiblichkeit des Herrn den Blick gerichtet, wie ja auch die in den beiden andern Schriften von Athanasius bekämpften Apollinaristen nach dem obigen Referate die Lehre von der Leiblichkeit vorangestellt zu haben scheinen — jedenfalls kann sie bei der ihr eigenen Wesensverschmelzung des Göttlichen und Menschlichen in Christo neben dem Logos keinen menschlichen *νοῦς* weiter angenommen haben und gehört nach der vollkommenen Verwandtschaft in den von ihr überhaupt bekannten Lehrpunkten mit den übrigen von Athanasius bekämpften Apollinaristen, sowie nach dem Berichte des Epiphanius (p. 307) zum Apollinarismus im weiteren Sinne des Wortes, wie er von Athanasius insgesammt bestritten wird. Wir folgen bei der Darlegung dieser Bestreitung dem Inhalte des ersten der beiden Bücher *κατὰ Ἀπολλιναρίου;* aus dem zweiten und aus dem Briefe an Epiktet lässt sich dabei das, was als Ergänzung erscheint, leicht einschalten. Athanasius bekämpft zuerst die Apollinaristische Lehre von der Leiblichkeit Christi, dann die von der Stellvertretung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Logos.

1. „Das sind ihre Sophismen, fährt er nach dem obigen Berichte über die gegnerische Lehre fort, und ihre abweichenden Meinungen, und zwar führen sie nicht einerlei Rede; denn mannigfach sind die Abweichungen des Unglaubens, die durch menschliches Raisonnement ersonnen werden. Lasset uns ihre Meinungen denn prüfen, ob sie mit den pro-

phetischen Verkündigungen übereinstimmen, ob sie den apostolischen Lehren sich anschliessen, ob sie den Verkündigungen der Väter folgen und ob sie die klaren Aussprüche des Herrn nicht verneinen. Antwortet also, die ihr ein neues Evangelium erfunden haben wollt, woher habt ihr den Auftrag, das Fleisch ungeschaffen zu nennen, so dass ihr entweder von einer Verwandelung des Logos in Fleisch träumen oder das Werk des Leidens und des Todes Christi für einen Schein halten müsst? Nur die göttliche Trias ist ungeschaffen. Wie nennt ihr denn, da Christus seinem Fleische nach von Menschen unsern Brüdern stammt und als solcher der Leidende und der Erstgeborne von den Todten ist, das Ungeschaffene leidend oder den Leidenden ungeschaffen? Wenn ihr das ungeschaffene Wesen des Logos leidend nennt, lästert ihr die Gottheit, und wenn ihr das leidende Fleisch, das dem Gebein und dem Blut und der Seele und allen Bestandtheilen unseres Wesens entsprach und tast- und sichtbar war, als ungeschaffen bezeichnet, fallt ihr in einen doppelten Irrthum, da ihr entweder mit den Manichäern die Darstellung und Erduldung des Leidens für einen blossen Schein halten, oder das Wesen der ungeschaffenen Gottheit zum Subjekte desselben machen müsst. Was tadelt ihr dann noch nicht die, welche sich Gott nur in fleischlich menschlicher Gestalt in Christo vorstellen? (*c. Apoll. 1, 3.*)

Aber ihr sagt, durch Vereinigung mit dem Ungeschaffenen sei das Fleisch zu einem ungeschaffenen geworden. Hier widerlegt sich euer Irrthum nun selbst. Denn die Vereinigung des Fleisches mit der Gottheit des Logos stammt aus dem Mutterschoosse, aus welchem der vom Himmel kommende Logos dem Fleische das Dasein gegeben hat, während es noch nicht vor dem Kommen des Logos und der Maria war. Christus wird zu Bethlehem gezeugt, wird in Windeln gewickelt, wird nach dem Gesetz beschnitten und nimmt zu an Alter und Wachsthum. Wenn er nun durch Vereinigung mit dem Logos ein ungeschaffener wurde, warum erschien er dann nicht gleich vollkommen, sondern musste nach dem Willen des Logos am Leibe wachsen? Dem Ungeschaffenen darf man kein Wachsthum zuschreiben. Was ungeschaffen

ist, das ist dem Wesen nach keiner Zu- und Abnahme fähig. (Mit andern Worten: Entwickelung und darum Zeit giebt es nur für Kreaturen). Was aber mit dem Ungeschaffenen vereinigt ist, das gehört zwar dem Ungeschaffenen an, ist aber nicht selbst ungeschaffen. Sonst müsste die Menschheit, die sich dann einem ungeschaffenen Herrn und Heilande gegenüber als eine geschaffene wüsste, auf die Gemeinschaft mit Christo und Gott verzichten und damit verzweifeln. Wenn der Ungeschaffene einen ungeschaffenen Leib annahm, so ist es aus mit der ersten Schöpfung des Menschen und dem ersten urbildlichen Adam, von dem wir heute noch abstammen. Wie sagt dann aber der Apostel (Hebr. 2, 11): «Sie kommen Alle von Einem, beide, der da heiligt und die geheiligt werden» (*l. c. 4*)? Warum hätte es denn für Gott der Zeugung aus einem Weibe, warum hätte es für den Schöpfer der Aeonen der Zunahme an Wachsthum und Jahren, des Kreuzes, der Grablegung und Hadesfahrt bedurft, wenn er nicht uns gesucht hätte, indem er durch die uns gleiche Gestalt uns lebendig machte und zur Aehnlichkeit und Nachahmung des vollkommenen Bildes berief (Eph. 4, 24; *l. c. 5*)? — Wenn eine Natur durch Verwandelung zu einer ungeschaffenen wird, so wird sie auch unsichtbar und unsterblich, und zwar nicht durch Auferstehung vom Tode, sondern weil sie des Sterbens überhaupt unfähig ist. Wie starb dann aber der Herr, wenn er auf ungeschaffene Art auf Erden wandelte? Wie war er sichtbar und tastbar nach 1 Joh. 1, 1?

Aber ihr sagt: «Wir beten kein Geschöpf an.» Ihr Unverständigen, warum bedenkt ihr nicht, dass der geschaffene Leib des Herrn als solcher auch keine Anbetung verlangt. Er ist aber der Leib des ungeschaffenen Logos geworden, und ihm, dessen Leib er geworden ist, bringt auch die Anbetung dar; denn der Logos ist Gott!

Der weltschaffende Logos erschien als Menschensohn, indem er nicht ein Mensch anderer Art, sondern der zweite Adam wurde, aus welchem Namen ihr auch die Wahrheit erkennen könnt. Den zuerst gebildeten Adam bezeichnet Paulus (1 Kor. 15, 45—47) als den früheren, indem er zuerst

den psychischen, dann den geistigen Leib nennt, unter ihnen aber nicht zwei ganz verschiedene, sondern denselben Leib versteht, nur dass der eine in der Macht und Natur der Seele, der andere in der Macht und Natur des Geistes sich befand; denn Geist ist der göttliche Logos. Dem entspricht denn auch, was 1 Kor. 2, 14 von uns gesagt ist: «Der natürliche Mensch vernimmt Nichts vom Geiste Gottes, der geistliche aber richtet Alles.» Obgleich nämlich die Leiber beider dieselben sind, wird doch der eine, der des Geistes theilhaftig ist, als geistig (geistlich), der andere, der allein in der Gewalt der Seele bleibt, als psychisch (natürlich), bezeichnet. — Wenn eure Meinung richtig wäre, warum wird Christus dann nicht einfach Mensch genannt, so fern er dann als ein neuer vom Himmel gekommen wäre? Warum heisst es, dass er Menschensohn geworden sei? Ist er Menschensohn, so ist er auch der Sohn des Einen Stammvaters Adam, wiewol er nicht aus dem Samen eines Mannes, sondern aus dem heil. Geiste gezeugt ist. Ohne Zusammenhang mit dem Adam, der von Erde stammt, redet die Schrift nicht von einem andern Menschen im Himmel, der seinen Leib, wie ihr sagt, vom Himmel hatte und Menschensohn wurde ohne Adam. Darum nennt ihn auch Matthäus Abraham's und David's Sohn nach dem Fleische, und Lukas führt seine Abstammung auf Adam, wie auf Gott zurück. Wollt ihr also Jünger der heil. Schrift sein, so richtet euch nach dem was geschrieben steht; wollt ihrs nicht, so streitet nicht wider uns, die wir ausser dem, was geschrieben steht, Nichts hören und reden wollen (*l. c. 6—8*).

Was für eine masslose Thorheit ist es, dass ihr Reden führt, die der Schrift, und Gedanken habt, die der christlichen Frömmigkeit widersprechen! Denn ihr wagt auch zu behaupten, das Fleisch der Gottheit sei ihr *ὁμοούσιος*. Damit redet ihr in der That widersinnig und bedenkt nicht, dass der Begriff der Homousie einerseits die Wesensidentität, andererseits die auf sich selbst beruhende (hypostatische) Vollkommenheit bezeichnet (*τὸ ὁμοούσιον τὴν μὲν ταυτότητα τῆς φύσεως ἔχει, τὴν δὲ ἰδίαν τελειότητα ἐν ἑαυτῷ ἐπιδείκνυται*). Denn vermöge der Homousie verhält sich der Sohn zum Vater

als der Vollkommene zum Vollkommenen, und ebenso der heil. Geist. Indem ihr nun das Fleisch ὁμοούσιον nennt, setzt ihr ein vollkommenes Wesen neben das des Logos und macht aus der göttlichen Trias eine Tetras (*l. c. 9*). Wie der Sohn als ὁμοούσιος mit dem Vater nicht der Vater selbst ist, sondern Sohn neben dem Vater, so ist dann ja auch der Leib des Logos nicht der Logos selbst, sondern ein Anderer neben ihm, womit eben eine Tetras herauskommt" (*ad Epict. 9*). Wie der Sohn und der Geist, will Athanasius sagen, in ihrer Homousie mit dem Vater auch hypostatisch sein müssen, wie der Vater, so muss auch der Leib, wenn er dem Logos wesensgleich sein soll, ein Fürsichsein, eine Hypostase, wie der Logos, bilden. —

„Aber ihr sagt, das Fleisch des Logos sei erst ὁμοούσιος geworden. Wie ist das denn geschehen? Wenn überhaupt Etwas, was von Natur keine Gottheit ist, durch Verwandelung dazu werden kann, was tadelt ihr dann die Arianer, die dasselbe vom Logos sagen? Die Schrift sagt, der Logos sei Fleisch, d. h. Mensch geworden, aber nicht umgekehrt. Wenn euch nun die ohne Vermischung sich vollziehende Natureinheit des Logos mit dem von ihm angenommenen Fleische nicht genügt, wenn ihr das Wort, dass Gott Mensch wurde, nicht hören und glauben wollt, wenn es euch nicht genug ist, vom Leibe Gottes zu hören (Phil. 3, 21), vom Leibe seiner δόξα, was auf die zukünftige Welt deutet, vom Menschensohn, als welcher der Sohn Gottes kommen will, zu richten die Lebendigen und die Todten — wenn euch alles das nicht genügt, sondern ihr durchaus das Wort Leib und den Namen Mensch wegschaffen wollt: wie könnt ihr dann noch die heil. Schrift lesen, die vom Sohne Davids einerseits, und von Gott dem Logos andererseits redet, und damit nicht zwei, sondern Einen Christus bezeichnet, der Gott und Mensch zugleich ist, womit sie die zwiefache Verkündigung von seinem Leiden und von seiner Leidlosigkeit begründet. Wenn ihr dagegen nun bei der Behauptung der Homousie nicht mehr vom Fleische reden und Christum keinen Menschen mehr nennen wollt, so hört ihr entweder auf seinen Tod zu verkündigen, oder ihr legt ihn dem bei, der

dem Vater und heil. Geiste wesensgleich ist, womit ihr gottloser, als alle Irrlehrer werdet. Wir schreiben das Leiden und Sterben dem Fleische des Logos zu, während wir den Logos selbst für unwandelbar und unveränderlich halten, so dass ein und derselbe litt und nicht litt. Er war leidlos nach der göttlichen Natur, nach dem Fleische dagegen, wie Petrus sagt (1 Petr. 4, 1), litt er und wollte den Tod schmecken und als Mittler zwischen Gott und den Menschen als Mensch sich zum Lösegeld für uns geben (1 Tim. 2, 5. 6). Der Leidende und Leidlose sind damit nicht zwei verschiedene; denn kein Anderer als der Logos hat Leiden und Tod auf sich genommen. Nachdem er, der leid- und leiblose Logos, dem Werden des menschlichen Fleisches sich unterzogen (*γενέσεως σαρκὸς ἀνθρωπίνης ἀνασχόμενος*), damit er Etwas habe, was er für uns darbringe, hat er selbst alles das vollbracht (*l. c. 8—12*).

Wie der Leib nicht dem Logos wesensgleich geworden, sondern wie wir aus einer Mutter gezeugt und geboren, genährt und gepflegt ist, was die Schrift deutlich lehrt, so ist auch nicht der Logos in den Leib mit Bein und Fleisch verwandelt (*τραπεὶς*). Denn unwandelbar und unveränderlich ist das Wesen des Logos, da er selbst sagt: «Sehet, dass ich bin», und nicht: Ich bin verwandelt (Deut. 32, 39), Paulus aber schreibt: «Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit». Aber in dem Leibe, der beschnitten und auf Mutterarmen getragen wurde, der ass und trank, der ermüdete und am Holze hing und litt, war der göttliche leid- und leiblose Logos. Der Leib wurde in das Grab gelegt, während er selbst hinging, ungeschieden von ihm, den Geistern im Gefängniss, wie Petrus sagt, das Evangelium zu verkünden. Diese Thatsache namentlich beweist die Thorheit derer, die den Logos in Bein und Fleisch verwandelt sein lassen. Denn wenn das geschehen wäre, so hätte es keines Begräbnisses des Leibes bedurft, da derselbe dann ja selbst den Geistern im Hades das Evangelium verkündet haben würde. Nun aber ging der Logos hin es zu verkünden, während Joseph den Leib in Leinwand wickelte und auf Golgatha begrub, und damit bewies, dass der Leib

nicht der Logos war (1 Petr. 3, 19: ἐν ᾧ πνεύματι κτλ. bezieht Athanasius auf den Logos auf Grund der entwickelten Lehre von der Trinität, nach welcher heil. Geist und Logos von einander untrennbar sind und sich einander stets begleiten). Wäre der Logos in Fleisch und Bein verwandelt, so hätte er nach seiner Auferstehung (Luk. 24, 39) nicht sagen müssen, dass er Fleisch und Bein habe, sondern dass er Fleisch und Bein sei (*ad Epict. 5—7*).

Einige meinen, dass der Logos nur thetisch (θέσει) in dem Leibe gewesen sei. Was man thetisch nennt, ist blosse Vorstellung. Es würde damit auch das Heil und die Auferstehung der Menschen nur scheinbar sein, wie Manichäus lehrt. Aber nie und nimmer ist unsere Erlösung eine blosse Vorstellung (φαντασία), ist auch nicht die Erlösung des Leibes allein, sondern die Erlösung des ganzen Menschen, der Seele und des Leibes, ist wahrhaftig durch den Logos vollbracht. Darum muss der Leib des Herrn ein menschlicher von Natur und ein wahrhafter Leib gewesen sein, wie er denn auch aus Maria unserer Schwester stammte, und der Herr, als man ihn nach seiner Auferstehung für einen Geist hielt (Luk. 24, 37), seine Hände und Nägelmale sehen und sich betasten liess."

Während die hiemit in ihren Hauptgedanken dargelegte Bekämpfung der Apollinaristischen Lehre von der Leiblichkeit des Herrn nicht als eine gegen Apollinaris selbst, sondern vielmehr als eine gegen die sich um ihn lagernde weitere Partei gerichtete anzusehen ist, wird die nachfolgende gegen die Apollinaristische Lehre von der inneren Seite des menschlichen Wesens Christi und seiner Stellvertretung sich wendende auf Apollinaris selbst zu beziehen sein.

2. „Ihr sagt, fährt Athanasius *c. Apoll. 1, 13* fort, statt des innern Menschen, der in uns ist, sei in Christo ein himmlischer νοῦς gewesen. Was für eine gottlose Meinung, was für eine haltungslose und ungeziemende Rede ist das, wobei vor Allem nicht bedacht wird, dass das Wort Christus nicht einen einfachen Begriff enthält (μονοτρόπως οὐ λέγεται), sondern mit dem Einen Namen beides bezeichnet wird, die Gottheit und die Menschheit. Bald wird Christus

Mensch genannt, bald Gott, als Christus ist er auch Gott und Mensch und dabei dennoch Einer.“ Athanasius greift hiemit offenbar die Christologie des Apollinaris in ihrem Grundfehler an, insofern nämlich bei dem Streben, die Person Christi als eine einheitliche zu begreifen, der Standpunkt von vorn herein allein auf der menschlichen Seite derselben genommen wurde. Athanasius will sagen: Indem ihr im Hinblick auf die beiden Seiten der Person Christi, die göttliche und die menschliche, von der inneren und äusseren Seite des blos menschlichen Wesens ausgeht, fasst ihr die Person Christi gleich als *μονότροπος*, als eine von einfachem Wesen auf, während sie zweierlei Wesen, göttliches und menschliches, in sich schliesst. Dass dieser Vorwurf des Athanasius vollkommen begründet war, geht ja auch daraus hervor, dass Apollinaris die göttliche Seite in Christo, ja, den ganzen Christus den himmlischen Menschen zu nennen pflegte. „Thöricht aber, fährt Athanasius fort, ist dann eure Klügelei, wenn ihr ausser Christo in ihm noch etwas Anderes sehen wollt. Denn (wenn ihr in Christo ein einfaches, ein menschliches Wesen annehmt und) wenn dennoch Christus ein Anderer sein soll als der himmlische *νοῦς*, der in ihn kommt, dieser aber vollkommen ist, so giebt es damit ja wieder eine Zweiheit und die Meinung, die ihr schmäht, behauptet ihr damit selbst.

Aber warum habt ihr denn solche Reden überhaupt ausgedacht, dass ihr das, was in uns den innern Menschen bildet, in Christo nicht annehmt? Was haltet ihr denn von der Seele, da nach eurer Meinung Leib und Seele den äussern Menschen bilden sollen, wie Fleisch und Blut? Ist die Seele denn etwa tast- und verwundbar, wie die letzteren? Wenn nicht, so bildet sie den inneren Menschen, wie das an Adam zu sehen ist, der aus Seele und Leib geschaffen wurde, und an Christo, dessen Seele in den Hades und dessen Leib ins Grab kam. Wenn ihr noch einen andern Ort der Verdammniss nachweisen könnt, ausser diesen beiden, dann mögt ihr von einer Dreitheilung des Menschen reden, aber dabei bemerken, dass aus zwei Orten eine Befreiung stattgefunden habe, an dem dritten aber der dritte Theil noch in Fesseln liege. Könnet ihr einen andern Ort der Verdammniss ausser

dem Grabe und dem Hades, aus welchem Christus in seiner uns gleichen vollständigen und wahrhaftigen menschlichen Gestalt uns erlöst hat, aber nicht nachweisen, was führet ihr dann noch solche Reden, als ob Gott noch nicht mit der Menschheit versöhnt wäre?

Wenn ihr sagt, Christus habe den einmal in Sünde gerathenen menschlichen *νοῦς* verabscheut, er habe gefürchtet, der Sünde theilhaftig zu werden, wenn er ein vollständiger Mensch würde, so erhebt ihr eine Beschuldigung gegen den Schöpfer, indem ihr, wie Manichäus, die Sünde zur Natur macht. Gott hat dem Adam die Sünde doch wohl nicht angeschaffen? Wozu wäre dann ein Gebot nöthig gewesen? Wie hätte er ihn auch verdammen können? Wie sollte Adam dann auch nicht schon vor dem Falle den Unterschied von gut und böse gekannt haben? Gott hat den Menschen mit sündloser Natur und freiem Willen geschaffen; aber der Teufel hat den Gedanken der Uebertretung erfunden und den bösen Samen dem Menschen eingesäet, der damit erst nach seinem Falle den sündigen Gedanken unterworfen war. Der Teufel ist nicht der Schöpfer der menschlichen Natur, sondern hat nur durch die Uebertretung ihre Verkehrung bewirkt, während der Logos dagegen die menschliche Natur an sich selbst wieder hergestellt und gegen die Verführung des Teufels gesichert hat. An ihm fand der Fürst dieser Welt von seinen Werken Nichts, weil Christus den ganzen Menschen neu darstellte, um den ganzen Menschen, die vernünftige Seite seines Wesens, wie den Leib zu erlösen. Thöricht schwatzen darum die Arianer, indem sie sagen, der Heiland habe nur einen Leib angenommen, und das Leiden auf die Gottheit beziehen; thöricht redet auch ihr, indem ihr behauptet, der Herr habe sich nur die äussere organische Hülle zum Gebrauch angeeignet, während statt des innern Menschen himmlischer *νοῦς* in ihm gewesen sei. — Aber ihr sagt, wenn die sündige menschliche Natur in Gott (dem Logos) eine solche geworden sei, die keine Sünde beging, so sei sie zwangsweise niedergehalten und erscheine damit unnatürlich." Es liegt diesem Vorwurfe des Apollinaris der sehr richtige Gedanke zum Grunde, dass

die Heiligkeit Christi nur dann einen Werth habe, wenn sie das Ergebniss der selbstständigen Entscheidung und Entwicklung der menschlichen Natur sei. Aber wie weit wich er selbst von diesem Gedanken ab, indem er das Subjekt dieser menschlichen Selbstbestimmung gradezu beseitigte! Bei seiner Lehre von der Person Christi erschien die sittliche Vollkommenheit derselben vollends als eine der menschlichen Natur fremde und aufgedrungene. Athanasius erwidert nun auf jenen Vorwurf: „Wenn das Nichtsündigen zwangsweise geschieht, so ist das Sündigen naturgemäss. Wenn das aber eine wider den Schöpfer erhobene Lästerung enthält, so muss im Gegentheil das Nichtsündigen naturgemäss sein. Darum unterlag die an der Gottheit erscheinende Knechtsgestalt keinem Zwange, sondern bewies die Sündlosigkeit in Gemässheit ihrer Naturanlage, indem sie die Schranke der Gewalt durchbrach und das Gesetz der Sünde löste und den Machthaber ihrer Gefangenschaft gefangen führte, wie der Prophet (Ps. 68, 19) sagt. Denn indem der Logos die Knechtsgestalt dem Feinde entgegenwarf, gewann er den Sieg durch den ehemals Besiegten. Darum hat Jesus auch alle Versuchung durchkämpft und konnte sagen: «Seid getrost, ich habe die Welt überwunden»! Denn nicht gegen die Gottheit unternahm der Teufel den Kampf, sondern gegen den Menschen, den er vor Zeiten betrogen hatte, weshalb er, als er überwunden wurde, auch ausrief: «Wer ist dieser, der da kommt aus Edom, d. i. aus dem Lande der Menschen, und einhertritt in seiner grossen Kraft» (Jes. 63, 1). Dabei war der Wille zwar der der Gottheit allein, wiewol der zweite Adam Seele und Leib und das ganze Wesen des ersten besass“ (*l. c. 1, 13—15; 2, 5. 8—10*). Athanasius genügte also der obigen Forderung des Apollinaris nicht vollkommen, da er den Willen des Logos als das hegemonische Princip in Christo ansah und die menschliche Natur mit ihren Willensregungen und Gedanken ihm unterordnete. Aber nicht anders, als in dieser Weise, sah er bei der Wahlfreiheit der menschlichen Natur die Sündlosigkeit Christi und damit das ganze Erlösungswerk gesichert (s. o. p. 139. 147. 156).

„Wenn statt des inneren Menschen, wie ihr behauptet,

himmlischer νοῦς in Christo gewesen wäre, wie konnte er dann traurig und im Geiste betrübt werden, wie konnte er zittern und beben? Denn das sind nicht Dinge eines vernunftlosen Fleisches, auch nicht der unwandelbaren Gottheit, sondern der vernünftigen menschlichen Seele, die im Gefühle des Leidens sich so äussert. Entweder müsst ihr auch hier wieder annehmen, dass Alles, was von seinem Leiden berichtet wird, nur zum Scheine geschehen, oder dass das unwandelbare Wesen des Logos in Angst und Verwirrung gerathen sei, was eine gottlose Meinung ist. Dagegen folgt aus Joh. 12, 27: «Jetzt ist meine Seele betrübt», dass die Seele und zwar mit Verstand und Bewusstsein gelitten habe; denn in dem Jetzt äussert sich ein Akt des Willens, während das Ist andeutet, dass das Leiden ein wirkliches und nicht blos scheinbares gewesen sei. Auch an dem, was am Kreuze geschah, kann man sehen, dass er eine vernünftige Seele besass. Denn wie der Herr durch sein Blutvergiessen die materielle Wirklichkeit des Fleisches darthat, so bewies er, als er schreiend das Haupt neigte und den Geist aufgab, dass er einen innern Menschen oder eine vernünftige Seele habe, von der er gesagt hatte, dass er sie für seine Schafe lasse (Joh. 10, 15). Diese Seele, die Geist ist (*πνεῦμα οὖσα*), ist offenbar der Gegenstand der Verkündigung der heil. Schrift, wie der des Herrn, wenn er nämlich sagt, dass der Leib zwar von den Menschen getödtet werde, sie die Seele aber, eben weil sie Geist ist, nicht zu tödten vermöchten (Matth. 10, 28). In diesem Geiste wurde Jesus betrübt (*ἐταράχθη τῷ πνεύματι*, Joh. 13, 21), dieser Geist schied sich am Kreuze vom Leibe, und so wurde der Leib getödtet und erfuhr die Auflösung, während der Logos sich unverändert zum Leibe, wie zur Seele hielt, dabei aber an sich unwandelbar in dem Busen des Vaters war. In unserer ihm eigen gewordenen Gestalt durchmass er den Tod, um sich auch in ihr für uns die Auferstehung anzueignen, aus dem Hades die Seele, aus dem Grabe den Leib wieder erscheinen zu lassen, und so aus dem Hades und dem Grabe unsterbliches und unverwesliches Wesen ans Licht zu bringen. Das ist das Gnadenwerk der Erlösung. Indem ihr

dagegen den Herrn nur menschliches Fleisch besitzen lasset, könnet ihr nicht nachweisen, dass die Sünde ihr Gericht erfahren habe, der Tod mit seiner Auflösung des menschlichen Wesens von Christo wirklich gelitten, die Auferstehung vollbracht, und dabei der Logos doch unwandelbar geblieben sei“ (*l. c. 1, 15. 16. 18; 2, 17*).

Während Athanasius in dieser Weise die Lehre des Apollinaris von der menschlichen Seite der Person Christi bekämpft, greift er *c. Apoll. 1, 20* seine Lehre auch von der Seite des „himmlischen *νοῦς*“ an, der das intelligible Element in der ersteren vertreten haben soll, und ist geneigt, sie als Samosatenismus zu deuten. Aber er lässt diesen Vorwurf nur als eine Folgerung erscheinen, die er alternativ neben die eines Marcionitischen Doketismus stellt, und indem er gleich darauf von der Hauptpartei der Apollinaristen die unterscheidet, welche in Christo nur ein Herabkommen des Logos auf einen Menschen nach Art prophetischer Begeisterung annahmen, verräth er damit, dass es ihm mit jenem Vorwurfe nicht voller Ernst war. „Aber ihr sagt, heisst es a. a. O.: «Wir nennen den aus Maria Gebornen Gott». Wie, wollt ihr damit sagen, wie Marcion, dass ein Gott unter uns erschienen und ohne Berührung zu uns gekommen sei, indem er eine für das menschliche Fleisch unempfängliche Natur hatte? Oder redet ihr von Gott, wie Paulus von Samosata? Denn das ist sein Unterfangen, den Sohn der Maria als Gott anzusehen, der zwar schon von Ewigkeit her bestimmt war, aber erst durch Maria sein Dasein erlangte. Er nimmt eine vom Himmel stammende Vernunft und Weisheit an, wie ihr einen himmlischen *νοῦς* im beseelten Leibe annehmt. Aber beseelter Leib ist eben so wenig vollständiger Mensch, wie himmlischer *νοῦς* bereits Gott ist. Wenn man von einem beseelten Leibe redet, muss man jedenfalls das Wort Seele hypostatisch (*ἐνυποστάτως*) fassen. Seele und Leib sind zwei verschiedene Dinge, die sich wie Geist und Leib zu einander verhalten. Von dem Herrn heisst es ferner: «Wer hat des Herrn *νοῦς* erkannt? (Röm. 11, 34)». Der *νοῦς* des Herrn ist darum noch nicht der Herr selbst, sondern nur sein Wille, sein Rathschluss, seine Kraft zu Etwas. Warum treibt ihr

denn mit dem Worte Gottes solche Fälschung! Wie ihr lehrt, hat die Kirche es nicht empfangen, sondern, dass der Gott und Logos, der sich vor aller Welt bei Gott befand, als die Zeit erfüllt war, Mensch und aus einer Jungfrau und dem heil. Geiste gezeugt wurde, damit er, der wahrhaftiger Gott ist, der Erstgeborne unter vielen Brüdern werde.

Ihr habt also eine thörichte Vorstellung, fährt Athanasius fort, indem er glaubt, die mit einer Samosatenischen Christologie stets zusammenhangende Pelagianische Anschauung des Erlösungswerkes der ganzen Apollinaristischen Partei zuschreiben zu müssen, — ihr habt eine thörichte Vorstellung, wenn ihr meint, dass ihr durch Nachahmung (Christi) das, was in euch denkt und das Fleisch regiert, neu herstellen könnt. Ihr bedenkt dabei nicht, dass der Nachahmung eine Thatsache vorangehen muss; sonst ist es keine Nachahmung. In Christo nehmt ihr aber ja nur eine Erneuerung des Fleisches (nicht der denkenden und wollenden Seite des menschlichen Wesens) an. Wenn es überhaupt den Menschen selbst möglich wäre, das, was das Fleisch regiert, zu erneuern und demselben das Fleisch unterthan zu machen, wozu hätte es dann der Menschwerdung des Herrn bedurft?

Unverständlich sind aber auch (*δὲ καί*), setzt Athanasius schliesslich hinzu, indem er, wie bemerkt, eine eigentlich Samosatenische Partei doch von den Apollinaristen überhaupt unterscheidet, diejenigen, welche sagen, der Logos sei auf Christum, wie auf einen der Propheten herabgekommen. Welcher Prophet ist denn Gott gewesen und Mensch geworden? Warum hat denn das Gesetz Nichts vollkommen gemacht (Hebr. 7, 19)? Warum hat der Tod über die geherrscht, die nicht sündigten mit gleicher Uebertretung, wie Adam (Röm. 5, 14)? Warum starben die Propheten alle, während der Herr allein auferstand? Warum heisst er allein Immanuel, d. i. der von der Gottheit erfüllte Sohn der Maria? Denn Immanuel heisst Gott mit uns. Warum sagt er auch (Joh. 8, 36): «So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei?» Bezeichnet er damit nicht die in ihm (im Unterschied von allen Propheten) erschienene *καινότης* und *τελειότης*, durch welche auch wir, wenn wir Glauben haben, in der Nach-

ahmung und Theilnahme an der vollkommenen Neuheit Christi erneuert werden (*l. c. 1, 21; cf. ad Epict. 11*).

Aber Alles habt ihr euch ausgedacht, um euren Einen verneinenden Fundamentalsatz zu umzäunen. Die Seele nennt ihr bald den unvernünftigen *νοῦς*, bald die subsistirende Sünde und stosst sie als die Urheberin der Sünde aus; das Fleisch aber bezeichnet ihr bald als ungeschaffen, bald als himmlisch, bald als dem Logos wesensgleich. Wie Arius, indem er vom Glauben an das wahrhaftige Mysterium der Zeugung des Sohnes aus dem Vater abfiel, gegen die Kirchenlehre den Vorwurf eines Leidens, einer Theilung und Emanation der Gottheit ersann; wie Sabellius sie beschuldigte, dass sie die Gottheit theile und mehrere Götter aufzähle, um unter Verleugnung der Hypostase des Sohnes und des Geistes seiner judaistischen Meinung eine Stütze zu verleihen; wie Manichäus in seinem Zweifel an der Fleisch- und Menschwerdung des Herrn vollends gottlos wurde und behauptete, dass der Mensch unter zwei Weltschöpfern, einem bösen und einem guten, stehe: eben so sagt auch ihr verleumderischer Weise, dass wir von zwei Söhnen redeten und nennt uns Menschenanbeter, oder kommt mit dem Einwande von der Sünde" (*c. Apoll. 1, 21*).

In diesem Schlussworte bezeichnet Athanasius den Charakter des Apollinarismus vorzugsweise als einen negativen und macht ihm den Vorwurf, dass er nur in so fern eine Bedeutung habe, als er gegen die Kirchenlehre die Anklage erhebe, dass sie bei der Annahme einer vollständigen und wirklichen menschlichen Natur die Einheit der Person Christi und die Sündlosigkeit derselben gefährde. Alle positive Bestimmungen dagegen seien erst in Folge dieser Verneinung der Kirchenlehre entstanden, nicht aber umgekehrt. So verhalte es sich mit allen Häresien, und der Apollinarismus charakterisire sich damit als zu ihnen gehörig. Dieser dem Apollinarismus gemachte Vorwurf ist nicht nur im Allgemeinen ein durchaus berechtigter, sondern trifft grade ihn in ganz besonderer Weise.

Während bei jedem in dem Entwicklungsgange der Kirche entstehenden und eine fortbildende Krisis erzeugenden berech-

tigten Gegensatze, wie z. B. der Reformation, der positive Gehalt das Erste ist und die Verneinung nur das Zweite, ist dagegen in einer jeden Häresie die Verneinung das Primitive und der positive Charakter erst das Sekundäre. Während jener zunächst eine bestimmte Wahrheit in sich nährt und ausbildet, meistens ohne sich gleich im Anfange als Gegensatz gegen das in kirchlicher Geltung Stehende zu fühlen und eine Verneinung desselben zu beabsichtigen, geht dagegen jede Häresie ursprünglich von Zweifeln und Bedenken gegen die Kirchenlehre aus, durch welche sie irgend welche Ansprüche nicht befriedigt glaubt, und erst in Folge davon versucht sie selbst, positive Bestimmungen aufzustellen und dadurch diesen ihren Ansprüchen zu genügen. Diesen Charakter theilte der Apollinarismus, wie ihm Athanasius vorwirft, mit allen Häresien seiner Zeit, von denen er sich doch als Nicänisch unterscheiden wollte. Der Vorwurf, es vor Allem auf eine Verneinung der Kirchenlehre und auf einen Gegensatz gegen dieselbe abgesehen zu haben, traf ihn aber noch in ganz besonderer Weise, insofern er sich zwar als sehr geschickt bewies, auf die Mängel und Schwierigkeiten der kirchlichen Lehre von der Person Christi hinzuweisen, aber als höchst ungeschickt, ihr eine befriedigendere christologische Anschauung gegenüber zu stellen. Mit Recht, wenigstens in so fern, als Athanasius noch wenig Bedacht darauf genommen hatte, seine Christologie (p. 135 flg.) genauer zu entwickeln und zur Geltung zu bringen, wies Apollinaris zwar auf den Mangel der Kirchenlehre hin, noch nicht auf die Darlegung der Einheit der Person Christi bedacht gewesen zu sein, und auf die Schwierigkeit, bei Annahme einer vollen göttlichen und einer vollen menschlichen Natur die Einheit überhaupt denkbar zu machen. Mit Recht wies er auch darauf hin, wie mit der Unterlassung der Frage nach der Möglichkeit dieser Einheit es unterblieben sei, die in Christo erlangte Gemeinschaft mit Gott, die wirkliche göttliche Kindschaft der Gläubigen über allen Zweifel zu erheben. Mit Recht bezog er sich auch darauf, wie man es im Allgemeinen mit der Behauptung der Heiligkeit und Sündlosigkeit der menschlichen Natur des Herrn bei den auf Seiten

des menschlichen Geschlechtes obwaltenden sittlichen Voraussetzungen zu leicht nehme. Aber wie verfehlt und verkehrt waren nun die von der Erkenntniss dieser Mängel der Kirchenlehre ausgehenden eignen Versuche, ihnen abzuhelfen! Während Apollinaris in der Kirchenlehre den Nachweis der Einheit der Person Christi vermisste, vernichtete er selbst das Substrat dieser Einheit, indem er die menschliche Natur verstümmelte, und der Vorwurf, den er von Seiten der Kirchenlehre zu hören hatte, dass der Mensch in Christo nicht einer unseres Geschlechtes sei, war noch viel gewichtiger, als der, den er gegen sie erhob. Während er es rügen zu müssen meinte, dass die Kirchenlehre nicht auf die Voraussetzungen einer wirklichen Gemeinschaft mit Gott Bedacht nehme, erhob Athanasius gegen ihn die berechtigte Anklage, dass er überhaupt keine Erlösung geschehen lasse, da das, was der Herr nicht angenommen habe, auch nicht erlöst sein könne. Während er durch die in kirchlicher Geltung stehende Lehre die Sündlosigkeit des Herrn und dadurch sein Erlösungswerk gefährdet sah, beraubte er ihn ganz und gar des denkenden und wollenden menschlichen Elementes und beseitigte damit das Subjekt aller sittlichen Vollkommenheit, so dass die Heiligkeit Christi als eine durchaus übermenschliche, uns Nichts angehende erschien. Und nun vollends die allem Begriffe vom göttlichen und menschlichen Wesen, aller geschichtlichen Wahrheit des Lebens Christi, aller Offenbarung des göttlichen Wortes widersprechenden Sätze der sich um Apollinaris lagernden Partei von der Verwandelung des göttlichen Wesens ins real menschliche einerseits, oder des menschlichen ins göttliche mit allen doketischen Folgen andererseits: welch ein Inbegriff von Verneinungen nach allen Seiten hin unter dem Scheine der Position, welch eine Menge von Ungereimtheiten, die von Seiten der Kirchenlehrer als solche, die sich selbst widerlegten, schwerlich die Beachtung gefunden haben würden, welche sie fanden, wenn sie nicht unter der Deckung der gegen die Kirchenlehre erhobenen Beschuldigung einher gezogen wären!

Wie schriftgemäss, alle berechtigte Anforderungen des christlichen Bewusstseins befriedigend erscheint dagegen die-

sem Gehalte des Apollinarismus gegenüber die p. 123 flg. dargelegte Christologie des Athanasius! Was man auch, da sie der Anfangsperiode der christlichen Theologie angehört, an ihr, wie an der Lehre von der Trinität und an der Anthropologie vermissen mag, ihre Grundzüge sind durchaus echter Art und von ihnen ist nie abzulassen, während andererseits der Kampf, in den Athanasius sich mit ihnen all den wesentlichen Lehrabweichungen gegenüber, die je über die Fundamentallehren des Christenthums entstehen können, gezogen sah, einerseits die Klippen entnebelt hat, welche den christlichen Glauben mit seiner Hoffnung bedrohen, andererseits die Pfade bezeichnet, auf welchen sie zu umschiffen sind. Möge die Gestalt dieses grössten Theologen der Jugendzeit der christlichen Kirche der Theologie denn nie aus den Augen schwinden, sondern ihr stets als Führer voranleuchten, wie sie bei aller ihrer Grösse so demüthig das Wort an der Stirn trägt:

Βέλτιόν ἐστιν ἀποροῦντας σιωπᾶν καὶ πιστεύειν
ἢ ἀπιστεῖν διὰ τὸ ἀπορεῖν.

Berichtigungen.

Seite 3 Zeile 13 v. u. statt ἀλήθειας lies: ἀληθείας
„ 12 „ 6 v. u. st.: beiden l.: Beidem
„ 13 „ 10 v. o. st.: ἐκκλεσίας l.: ἐκκλησίας
„ 18 „ 14 v. o. muss statt des Semikolon ein Komma stehen
„ 20 „ 22 v. o. st.: hineinziehen l.: hereinziehen
„ 24 „ 1 v. o. st.: Geistes l.: Gottes
„ 25 „ 17 v. u. st.: πρὸ— l.: πρό—
„ 37 „ 7 v. o. st.: τὴς l.: τῆς
„ 45 „ 19 v. o. st.: οὐ l.: οὐκ
„ 45 „ 1 v. u. st.: α τὸν l.: αὐτὸν
„ 137 „ 15 v. u. ist das Anführungszeichen zu tilgen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

